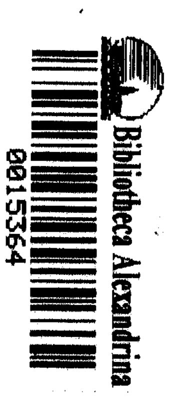


العقيدة.. السياسة.. الحضارة









الإسلام

العقيدة.. السياسة.. الحضارة

يتضمن هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنصّ الفرنسي :

DOMINIQUE SAURDEL : L'ISLAM MEDIEVAL.

اسم المؤلف : دومينيك سورويل.

اسم المترجم : د. علي مقلّد.

عنوان الكتاب : الاسلام : العقيدة، السياسة، الحضارة.

الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان.

الطبعة العربية الثانية، 1998.

التنضيد الضوئي : بيروت برس.

تدقيق النصّ : محمد احمد الحسيني.

تصميم الغلاف : سلمى الفاروقي.

خطوط الغلاف : مصطفى العمري.

أفلام الغلاف : كامل جرافيك.

دومينيك سورديل

الإسلام

العقيدة.. السياسة.. الحضارة

ترجمة
د. علي مقلد

التنوير



المدخل

تعني كلمة اسلام «التسليم لله». وبهـذا المعنى فهي تدل بصـورة أساسية على دين، دينٍ دعا إليه محمد في بداية القرن السابع من عصرنا، في الجزيرة العربية، وانتشر فيها بعد، في البلدان العديدة التي فتحها العرب المسلمون خلال القرنين السابع والثامن. وتميزت تماماً الأراضي الواسعة التي ساد فيها الاسلام، من يومها، عن البلاد التي كانت متاخمة لها، والتي كانت على علاقة معها. كما اختلفت بصورة بيّنة واضحة، خصوصاً، عن الأجواء البيزنطية والأوروبية، حيث كانت المسيحية سائدة، وكذلك عن المجموع الآسيوي الذي احتفظ بتراثه القديم في الهند وتركستان. وطبقت عبارة اسلام أيضاً على عالم ذي تاريخ اتسم بحضارة قامت فيه، بصورة تدريجية.

وبالتأكيد سار الاتجاه، غالباً، نحو الانـطلاق من فكرة الاسـلام وحـدها لتفسـير السمات المميـزة لهذا العـالم ولحضارتـه. تفسير مُـرضٍ ببساطته، ولكنه عاجز، على كلٍ، عن التعبير، بمفرده عن التطور الكامل للأحداث. والسبب في ذلك مزدوج. الأول، هو أن الاسلام، كعقيدة، لم يظهرعلى الاطلاق بشكل موحد ومتراصٍ ودائم، بل تضمّن، دوماً تيارات فكرية متنافرة عرفت نجاحات متبدلة، بحسب الأزمنة، لم تخلُ من تفاعل عند احتكاكها ببعضها. والثاني، هو أن الظاهرات التي تأثرت بهذه العقيدة

كانت محكومة أيضاً بعوامل غير العوامل الدينية أو الفكرية. وهكذا لا بدّ اليوم من استبدال كل تفسير شامل لحضارة الاسلام برؤية أكمل وأدق تتيح في كل حقبة وفي كل مجال، سياسي، واجتماعي واقتصادي توضيح تأثير العقيدة التي ما انفكّت تغذّي هذه الحضارة، ثم توضيح المظهر الذي ارتداه هذا التأثير، في كل حالة.

لقد أثارت مسألة بدايات الدعوة المحمدية الجدل والنزاع، قديماً، وما تزال، حول طبيعة وحول خصوصية هذا الدين التوحيدي، كما أظهرت أيضاً غموض شخصية مؤسس هذا الدين، وتنوع تأويلها.

وتجاه تنوع الأجوبة التي تثيرهـا هذه المسألة، يقوم اجماعٌ يعترف فيه كلٌ بالصفة الشمولية والغازية لاسلام ما يزال انتشاره يعتبر مشكلة بالنسبة إلى المؤرخ. فهذا المؤرخ مدعو دوماً إلى التساؤل: هل تُفسَّر ظاهـرة الفتوحات بحيوية العقيدة الجديدة وحدها، أم أن أسباباً مرافقة ومتزامنة ساعدتها، وأي نوع من التعاون حصل بين الفاتحين المسلمين وبين سكان البلدان المفتوحة، سواء دخلوا في الاسلام أم لم يدخلوا.

ومنذ ذلك الحين وقع العالم المتكون، على هذا الشكل، في اطار جغرافي محدد، ظهرت فيه عوامل توحيدية وأيضاً عوامل تشتيتية، ما تزال تحتاج إلى دراسة تعمل على تقييم نتائجها المتتالية. ويُضاف إلى هذه النتائج مفاعيل التحولات المستمرة التي استمرت، فيما بعد، تفعل فعلها في هذا العالم، بحيث يقتضي البحث عن الرابط المحتمل، المباشر أو غير المباشر، الذي يربطها بالطبيعة الذاتية للاسلام.

ولكن مجمل الحضارة يرتكز، قبل كل شيء، على جسم عقيدة يجب التعرّف على مكوناتها. لقد شاع القول، في هذه السنوات الأخيرة، أن الاسلام في مطلعه، عرف نوعاً من البناء الديني التدريجي، أثّر في الحياة السياسية والاجتماعية، كما تأثر ببعض مظاهر هذه الحياة.

وإذنْ تجب مقاربة عملية تكوين مختلف تيارات الفكر مع الأخذ بعين الاعتبار التأثيرات الخارجية التي قد تكون قد ساهمت في قولبتها. أمّا النظام

السياسي المرتكز، بصورة جزئية، على البنيات النظرية لأهل الشرع، فهو يبدو أيضاً، وكأنه نتيجة المقتضيات التنظيمية الآنية، أو ثمرة الموروثات القديمة المتصادمة بالأفكار التي أثارتها هذه الموروثات والتي قولبت، بقسم لا بأس به، مقتضيات الاسلام في هذا الشأن.

ولا يمكن، من ناحية أخرى، النظر إلى النظام الاجتماعي ككتلة. لقد أصابته تحولات، وبالوقت ذاته قدم طابعاً ذاتياً هو، في المرتبة الثانية على ما يبدو، وليد الحضارة المنبثقة عن الاسلام أكثر مما هو وليد العقيدة الدينية بالذات. وأمّا المراكز الحضرية التي فيها تجسّدت، بصورة أفضل، هذه الحضارة، وحيث ظهر فنٌّ، يمكن اعتباره فناً جديداً على الرغم من تعدد النقل فيه والاقتباس ـ فقد أبرزت بدورها تعقيدات التأثيرات التي تمازجت لتولد عالماً استحق، حتى أيامنا هذه، أن يوصف بسيطرة الاسلام عليه.

ويجب أن نضيف أن الأفكار التي سوف تلي والتي تقترن بجدول زمني يتيح للقارىء التوجه بوضوح داخل التواريخ والأحداث، تنطبق، بصورة رئيسية على حقبة تمتد حتى الغزو المغولي سنة ١٢٦٠. إن هذا الحدث الأخير قد كرّس انقساماً كان العالم العربي الاسلامي متجهاً نحوه منذ زمن بعيد، بعد أن ساهم في تقريب موعده كل غزو أجنبي جديد. والمجالات الثقافية الثلاثة التي انفصلت بعدئذٍ، عن بعضها البعض اتبع، كل منها، وتيرة ذاتية خاصة به: المجال التركي، ومحوره بعدئذ الأناضول، والمجال الايراني، الممتد حتى الهند، وكان لكل من هذين المجالين مصائره المتميزة عن مصير المجموع العربي، أو المستعرب والذي لم يتوطّن إلاّ في الشرق الأدنى وفي المغرب. وإذاً يمكن القول بأنه انطلاقاً من ذلك الحين، أخذت مسائل الحضارة في الوسط الاسلامي، تطرح نفسها بشكل مختلف، الأمر الذي يبرر الفصل الذي اعتقدنا أنه واجب الاتباع، والذي يجب أن لا يحجب، مع ذلك، استمرارية العديد من الثوابت الثقافية التي تسمح اليوم أيضاً، بالبحث، داخل حقائق القرون الوسطى، عن التفسير العميق للسمات الخاصة التي يتسم بها عالمنا الحالي.



معالم تاريخية

السنة	في الغرب	في الشرق الادنى	في ايران وآسيا الوسطى
٦١٢		بدء الدعوة المحمدية في مكة	
٦٢٢		الهجرة	
٦٣٠		عودة محمد إلى مكة	
٦٣٢		٦٣٢ ـ ٦٣٤ خلافة أبي بكر	
٦٣٤		٦٣٤ ـ ٦٤٤ خلافة عمر الاستيلاء على سوريا وعلى ميزوبوتاميا	بدء الاستيلاء على ايران
٦٤١		تأسيس البصرة والكوفة	
٦٤٢		الاستيلاء على مصر	
٦٤٤		٦٤٤ ـ ٦٥٦ خلافة عثمان	
٦٤٦	بداية الاستيلاء على بلاد البربر		
٦٥١		جمع القرآن	الانتهاء من الاستيلاء على ايران
٦٥٦		٦٥٦ ـ ٦٦٠ خلافة علي	

السنة	في الغرب	في الشرق الأدنى	في إيران وآسيا الوسطى
٦٦٠		٦٦٠ ـ ٧٥٠ ـ الحكم الأموي	
		٦٦٠ ـ ٦٨٠ خلافة معاوية	
٦٦١		وفاة علي في الكوفة	
٦٧٠	تأسيس مدينة القيروان		
٦٨٠		موت الحسين في كربلاء (العراق)	
٦٨٥		٦٨٥ ـ ٧٠٥ خلافة عبد الملك	
٦٩١		بناء قبة الصخرة في القدس	
٧٠٥		تأسيس مدينة واسط في العراق	
٧٠٥		٧٠٥ ـ ٧١٥ خلافة الوليد الأول الجوامع العظيمة: حلب دمشق والمدينة	
٧١٠	الانتهاء من الاستيلاء على بلاد البربر. ٧١٠ ـ ٧١٦ ـ غزو اسبانيا		
٧١٤	هجمات المسلمين على غاليا (فرنسا)		

السنة			
٧٢٤		٧٢٥ ـ ٧٤٣ خلافة هشام ابن عبد الملك	
٧٣٢	معركة بواتيه		
٧٥٠		٧٥٠ ـ ١٢٦٠ ـ الحكم العباسي	
		٧٥٠ ـ ٧٥٤ خلافة السفاح	
		٧٥٤ ـ ٧٧٥ خلافة المنصور	ـ انتصار المسلمين على الصينيين في طلس.
			ـ صنع الورق في سمرقند
٧٥٦	امارة الأمويين في قرطبة		
٧٦١	امارة الرستميين في المغرب الأقصى		
٧٦٢		تأسيس بغداد	
٧٧٢		تأسيس الرقة	
٧٨٥	جامع قرطبة العظيم		
٧٨٦		٧٨٦ ـ ٨٠٩ خلافة هرون الرشيد	
٧٨٩	امارة الأدارسة في المغرب الاقصى		
٨٠٠	تأسيس مدينة فاس		
	امارة الأغالبة فى افريقيا.		

السنة	في الغرب	في الشرق الأدنى	إيران وآسيا الوسطى
٨١٣		حصار بغداد (من قبل المأمون ضد الأمين) ٨١٣ ـ ٨٣٣ خلافة المأمون	
٨٢١			٨٢١ ـ ٨٧٣ الأمراء الطاهريون في خراسان.
٨٣١	الاستيلاء على بالرمو وصقلية		
٨٣٢		بيت الحكمة في بغداد غلبة المعتزلة	
٨٣٦	جامع القيروان الكبير	تكوين حرس من العبيد الأتراك تأسيس سامراء، واتخاذها عاصمة جديدة.	حملة أذربيجان ضد عصيان بابك الخرمي
٨٤٩		٨٤٩ ـ ٨٦١ خلافة المتوكل	
٨٦٤	جامع الزيتونة الكبير في تونس		
٨٦٧			٨٦٧ ـ ٩١١ ـ الأمراء الصفاريون في سستان ثم خراسان
٨٦٨		٨٦٨ ـ ٩٠٥ الأمراء الطولونيون في مصر	
٨٦٩		٨٦٩ ـ ٨٨٣ ثورة الزنج في العراق	

٨٦٩		٨٦٩ ـ ٨٨٣ ثورة الزنج في العراق	
٨٧٥			٨٧٥ ـ ١٠٠٥ الأمراء السامانيون في ترانسوكزيان (ما وراء النهر) ثم في خراسان.
٨٧٩		غيبة الامام الثاني عشر عند الاثني عشرية	
٨٨٣		ترك سامراء كعاصمة	
٨٩٤		دولة القرامطة في البحرين	
٩٠٨		٩٠٨ ـ ٩٣٢ خلافة المقتدر	
٩٠٩	الاستيلاء على افريقيا من قبل المهدي الفاطمي		
٩١٢	٩١٢ ـ ٩٦١ ملك عبد الرحمن الثالث في قرطبة ثم خلافته سنة ٩٢٩		
٩٢٢		مقتل الحلاج	
٩٢٩		٩٢٩ ـ ١٠٠٤ امارة الحمدانيين في سوريا	
٩٣٥		٩٣٥ ـ ٩٦٩ امارة الاخشيديين في مصر	

السنة	في الغرب	في الشرق الادنى	في إيران وآسيا الوسطى
٩٣٦		أول أمير للأمراء في بغداد	
٩٤٥		٩٤٥ ـ ١٠٥٥ الأمراء البويهيون في العراق	وفي ايران الغربية
٩٦٩		استيلاء الفاطميين على مصر تأسيس القاهرة	
٩٧٢	٩٧٢ ـ ١١٥٢ امارة الزيريين في افريقيا	تأسيس جامع الأزهر في القاهرة	
٩٩٢			٩٩٢ ـ ١٢١١ الأمراء الكرجيين (Karakhanides) في بلاد ترانزو كزيان (ما وراء النهر) ٩٩٨ ـ ١٠٨٦ الغزنويون في ايران الشرقية وفي افغانستان ١٠٠١ الاستيلاء على البنجاب
١٠١٠	تجزئة اسبانيا المسلمة		

١٠٣٢			ظهور السلجوقيين في بلاد ما وراء النهر.
١٠٣٦	١٠٣٦ ـ ١١٤٧ ـ سلالة المرابطين في المغرب الأقصى		
١٠٤١	الاعتراف بالخليفة العباسي من قبل الأمراء الزيريين Zirides		
١٠٥٢	هجوم بني هلال على افريقيا.		
١٠٥٥			١٠٥٥ ـ ١١٥٧ سلالة السلاجقة تحكم ايران والعراق ثم سوريا
١٠٦١	١٠٦١ ـ ١٠٩١ خسارة صقلية		
١٠٦٢	تأسيس مدينة مراكش		
١٠٧١		استيلاء السلاجقة على الأناضول	
١٠٧٧		١٠٧٧ ـ ١٣٠٧ السلاجقة في بلاد الروم وفي الاناضول	
١٠٩٩		الاستيلاء على القدس من قبل الصليبيين	
١١٢٧		١١٢٧ ـ ١١٨١ سلالة الأمراء الزنكيين على سوريا	
١١٣٠	١١٣٠ ـ ١٢٦٩ سلالة الموحدين في المغرب		

السنة	في الغرب	في الشرق الأدنى	في ايران وآسيا الوسطى
١١٤١			ظهور المغول في ما وراء النهر (ترانزوكزيان)
١١٤٧		الحملة الصليبية الثانية	
١١٥٠			١١٥٠ـ١٢١٥ سلالة الغوريين في افغانستان وفي الهند
١١٥٦			١١٥٦ـ١٢٣١ سلالة الخوارزميين في ايران
١١٧١		١١٧١ ـ ١٢٦٠ سلالة الأيوبيين في مصر وسوريا	
١١٨٠		١١٨٠ ـ ١٢٢٥ الخليفة الناصر في بغداد	
١١٨٨		استرداد القدس من قبل صلاح الدين	
١٢٠٦			١٢٠٦ـ١٦٥٥ سلالة سلاطين دلهي
١٢١٦	ظهور سلالة بني مرين في المغرب الأقصى		
١٢٣٠	١٢٣٠ ـ ١٤٩٢ سلالة الأمراء الناصريين في غرناطة		
١٢٣٧	١٢٣٧ ـ ١٥٧٤ سلالة بني حفص في تونس		

١٢٤٣	هجوم المغول على الأناضول	سيطرة المغول على ايران
١٢٤٩	سلاطين المماليك يستولون على الحكم في مصر	
١٢٥٨	المغول يستولون على العراق وسوريا	
١٢٦٠	نهاية سلالة الخلفاء العباسيين	



الفصل الأول

الاسلام دين موحِّد وعالمي

الاسلام قبل كل شيء هو دين عالمي، وبذات الوقت فاتح، وقد نهض فجأة، في القرن السابع من عصرنا، ثمّ استمر توسعه ببطء إنما دائماً بشكل ثابت. وبهذا العنوان كان للاسلام عقيدة سوف ندرس فيها بعد مظاهرها المتتالية والمتزامنة، المرتبطة بالأحداث السياسية والتاريخية. وبهذا المعنى أيضاً ظلّ الاسلام أميناً لرسالة ما انفك يدافع عنها، رسالة دين موحِّدٍ استطاع أن يثبت نفسه ثالثاً بعد اليهودية والمسيحية اللتين اراد أن يكملهما وبذات الوقت أن ينفصل عنهما، مكتفياً بالاعتراف الجزئي بمصداقيتهما: فنبي الاسلام وحده هو الذي تلقى بصورة كاملة الرسالة التي تلقاها من قبل ابراهيم، بعد أن شوّهها فيما بعد، أولئك الذين ائتُمنوا عليها بعده.

وهكذا نفهم أنه يجب وضع الاسلام في المقام الأول، بالنسبة إلى الديانتين العالميتين والكبريَيْنْ اللتين أراد الاسلام أن يحلّ محلهما، واللتين أدّى تطوره ونموه إلى مجاراتهما وأحياناً إلى مواجهتهما. والمسعى يتوافق مع موقف المستشرقين الذين لم يقدروا على درس الظاهرات الاسلامية الخالصة، دون أن يحددوا موقفهم من مصادرها. وقد قاموا بذلك وفقاً لمعايير تختلف حكماً عن المعايير التي استعملها المسلمون. ولكن من المفيد الرجوع، مهما اختلفت التأويلات أو تعارضت، إلى المعطيات الأساسية التي

استمدوها من التراث الاسلامي بالذات والتي اكتفوا بأن ينظروا إليها من بُعْدٍ آخر مختلف تماماً.

١ ــ الاسلام تجاه اليهودية والمسيحية

لقد كان موقف المؤمنين المسلمين بسيطاً للغاية عندما ماثلوا ايمانهم بالوحدانية الأولى التي جاء بها النبي ابراهيم الذي قدّمه القرآن، على أنه الباني المؤسس لحرم مكة، الكعبة، وعلى أنه بذات الوقت محطم الأصنام ووالد اسماعيل الذي يرى فيه العرب جدهم جميعاً. إن ابراهيم يحتل مركزاً مميزاً بين الأنبياء الذين يشير إليهم النص القرآني، ليس هذا فقط بل إن الأحاديث النبوية تجعل منطقة مكة مكان تضحيته بابنه الحدث الذي يشير إليه القرآن اشارة صريحة. وقد جعلت هذه التضحية منسكاً من مناسك الحج طُبِّق عبر العصور وما يزال بقدسيّة متزايدة.

لم تمنع موضعة هذه السُنَّةِ الابراهيمية في الحجاز، واعتبارها ارثاً عربياً، من ربط الدعوة المحمدية بالقدس بفعل قصة «الإسراء» التي توسّع الشرّاح في تفصيلها تأويلاً لآية قرآنية[1]. في هذه المدينة، ومن ساحة المعبد القديم، انتقل محمد إلى السماوات العُلى حيث لاقى أنبياء «العهد القديم». وتضيف السُنة ذاتها، سنداً للسيرة المكتوبة في بداية القرن الثامن، على ما يبدو، أن موسى نصح محمداً، أثناء صعوده، بأن يطلب من ربه تخفيضاً لعدد الصلوات اليومية، وهكذا اقتصرت على خمس صلوات في اليوم. ثمّ أن موسى ــ وهو صاحب أول كتاب موحىً يؤيده القرآن إنما يحل محله ــ يذكر كثيراً في مختلف السور: ﴿ومن قبله كتاب موسى اماماً ورحمة. . .﴾ ﴿وهذا كتابٌ مصدقٌ لساناً عربياً﴾ (٤٦ ــ ١٢).

وإلى جانب موسى يظهر أنبياء التوراة، كل ضمن اطار القصّة

---

١ ــ ﴿سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، الذي باركنا حوله. . .﴾ (الاسراء، ١) [الترجمة].

الطرفة، في محيطه الذي عاش فيه، وكأنهم قد جاءوا شعوبهم برسالة ظلّوا عنها غافلين.

وتتكامل صورة الشخصيات التوراتية المشتركة بين الاسلام، واليهودية والمسيحية بالذات، بحسب المعتقدات الاسلامية، بوجود المسيح بينها، الذي يعتبره القرآن نبياً: إنه يقرّ بوجود ابن مريم ويعترف بولادته البتولية، ويعطيه مرتبة سامية بأنه من «روح الله» ولكنه لا يراه «ابناً لله» ولا يجعله مصلوباً [بل مشبهاً به انه صلب]. هذا الاحترام لشخص يسوع يقترن بآيات قاسية موجهة ضد المسيحيين الذين تخلّوا عن العقيدة الحقة، واعتنقوا الشرك بالله، القريب من الوثنية في نظر المسلمين، حيث نلحظ تحويراً لعقيدة «التثليث». وبهذا المعنى لم ينفك الاسلام يذكر الأديان الموحدة القديمة، ويسمي المؤمنين بها بأنهم «أهل الكتاب» وأنهم جاءتهم رسالة شبيهة برسالة الاسلام، الرسالة التي يعيد إليها الوحي القرآني، ذي الأصل الالهي الذي هو في أساس الايمان الاسلامي، نقاءها وصفاءها.

وهكذا يبدو في نظر المسلمين، أن محمداً قد أُرسِل ليوضح الدين الجديد، في مواجهة مسيحية أو يهودية كانت ممثلة يومئذٍ، في الجزيرة العربية بمجموعات من المؤمنين نشيطين إلى حدٍ ما: فقد تواجد في مكة، قبل الدعوة الاسلامية، بعض المسيحيين، من غير ذوي الشأن، هذا إنْ لم يكونوا عبيداً، كما وجدت في يثرب، التي سوف تصبح المدينة فيما بعد، طائفة يهودية مهمة سوف يكون للنبي معها، بعدما يجاورها عقب الهجرة، شأن صعب، حتى اضطُر إلى طردها أو القضاء عليها بسبب خيانتها للعهود المقطوعة بينها وبينه. ويرفض الرأي العام المسلم الكلام عن بعض التأثيرات الممكنة التي قد تكون أثرّت في فكر محمد «رسول الله» ناقل حقيقة مطلقة خارجة عنه بالتحديد.

هذا الوضع قلّما يُوجد عند علماء غربيين يترددون في وضع الوحي القرآني «على أثر» الوحي السابق الذي شوّهه «المؤتمنون عليه». بل بالعكس، إن هؤلاء العلماء، عندما يعملون على ابراز أوجه الشبه الممكنة بين نبوءة محمد والدعوات السابقة يقعون صراحة وعلناً في الجدل الديني،

الذي ليس هو من شأن المؤرخ، وإنْ كان يصعب عليه، في أغلب الأحيان تفاديه. إن احتمالات النزاع الكامنة تنوجد، بهذا الشأن، ويشعربوجودها، بشكلٍ ما، كل أولئك الذين يهتمون بالاسلام، فتبدر عنهم، في موضوعه، مواقفُ ومشاعر شخصية، قد حرّفتها أهواء عصرية ذات صبغة سياسية. لا شك أنه من المفيد هنا أن نشير إلى بعض الطروحات التي لم تنفك تغذّي، لهذا الشأن، بحوثاً ومناقشات، وتمكن، بذات الوقت، من استشفاف، وراء حيادية الوقائع المجردة المعروضة، خلفية من الصراعات الدينية ما تزال حية، بعد أن سبق لها أن تحكمت إلى حدٍ كبير بالمواجهات التي حصلت في العصر الوسيط.

مثل هذه المواجهات تستمد، مثلاً من أوجه الشبه الخارجية، التي تكشفها أية مقارنة بين اسلام ويهودية يقدِّس كل منهما نصاً مقدساً جاء الشرّاح يفسِّرونه، كما تشرحه مجموعات السنن: في الحالتين لا يقوم الدين على تقليد نموذج كامل، بل على تنفيذ تعاليم حددها فقهاء العلوم الدينية.

وكلٌ من العقيدتين يتضمن، ليس فقط مواد ايمانية، يتوجب على المؤمن أن يلتزم بها، بل نظام حياة أدبية واجتماعية، أحياناً يكون دقيقاً جداً، فيحدد بتفصيل أعمال الحياة اليومية، ويعطي أهمية خاصة وأولية لصفاء الطقوس كما ينص على محظورات غذائية، هي أحياناً متقاربة.

من هنا تنشأ حدة المشكلة التي يطرحها موقف محمد تجاه يهود المدينة، بعد أن كان قد قَبِلَهم، في البداية، ضمن الجماعة الجديدة (وبعد ان كان اعترف لهم بحقوقهم، بموجب هذا النص الذي سُمي خطأً «بدستور المدينة»)، ثم وصفهم فيما بعد بالمنافقين، وأحياناً بناكثي العهود، وعاقبهم على هذا الأساس.

وقد ثبت أن محمداً أقام مع هذه المجموعات اليهودية علاقات تجاوزت حدود الاتفاق السياسي البسيط، وذلك بفعل أن نبي الاسلام قد أمر، بادىء الأمر، باقامة الصلوات اليومية باتجاه القدس. ويشير النص القرآني إلى ذلك وإلى التغيير الحاصل، عندما استبدل النبي

«التوجه إلى القدس» بالتوجه إلى الكعبة في مكة[1].

كما أن العلماء المعنيين بالاسلام كثيراً ما تساءلوا حول هذا «التحول» في الوحي القرآني. وقد حاولوا أن يتفهموه من خلال اطاره الديني، أي من خلال الآيات المتنوعة المعزوّة، بحسب السنة، مرة إلى الحقبة المكية ومرة إلى الحقبة المدينية، أثناء حياة الرسول. البعض ظن أنه اكتشف بهذا الصدد تطوراً بموجبه أُعطيت شخصية ابراهيم أهمية متزايدة، في الحين الذي أصبحت فيه مكة قبلة المسلمين في صلواتهم، وأن محمداً وقد انفصل عن اليهود، أخذ يهاجمهم بعنف. كتب الهولندي ونسنك، مثلاً، بعد سنوك ــ هورغرونجي «لقد استطاع محمد أن ينعتق من اليهودية القائمة، بالاستناد إلى اليهودية الابراهيمية (ابراهام)، فاعتبر هذه الأخيرة سابقة الاسلام». وبذات المعنى، تكلم الانكليزي طوري عن «أساس يهودي للاسلام». ولم يتردد اليسوعي الفرنسي لامنس في وصف الاسلام بأنه «تكييف عربي للوحدانية التوراتية». كما صرّح الألماني هارناك «أن الاسلام هو اعادة صياغة للديانة اليهودية على الأرض العربية، بعد أن تعرّضت الديانة اليهودية بالذات لعملية مماثلة بعد تعاطيها مع مسيحية غنوصية متهوِّدة».

ومن عهد قريب استعيدت هذه النظرية، القائلة بدور لعبته اليهودية المسيحية، في صنع الاسلام، ولكن ذلك حصل في اطار البحوث حول تطور اليهودية خلال القرون الأولى من العصر المسيحي. وقد تم التركيز

---

١ ــ ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه...﴾ (البقرة ١٤٣).

﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قلْ لله المشرق والمغرب﴾ (البقرة ١٤٢).

﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولُّوا وجوهكم شطره﴾. (البقرة ١٤٤)

﴿ومن حيث خرجت فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره..﴾ (البقرة ١٥٠). [الترجمة].

إمّا على أن الاسلام ذو سمات مشتركة مع أحد المذاهب اليهودية، هو مذهب طائفة الابيونيت Ebionites، التي تحترم المسيح كنبي، لا كابنٍ لله، وإمّا على أنه يمت بصلة إلى بعض الطوائف الغنوصية التي تعتبر أنبياء التوراة وكأنهم النقلة المتتابعون لنفس الرسالة. وهذه العناصر دقيقة وجديرة بامعان النظر، إنما يجب الحذر من التركيز على أهميتها، انطلاقاً من مقارنات تقتصر على نقاط محددة. إن معرفتنا بالحركات الدينية التي تقع على هامش اليهودية، كما على هامش المسيحية، طيلة القرن الذي سبق ظهور الاسلام ما تزال ناقصة جداً فلا يمكن بالتالي أن تُتخذ منطلقاً صالحاً للتحليل.

ولا يخلو الأمر من مصاعب مماثلة عند محاولة المقارنة بين الاسلام والمسيحية. إن العقيدة المتحصلة من خلال النبوءة القرآنية تتضمن عناصر ليست أصيلة بالنسبة إليها مثل الاعلان عن يوم الحساب في الآخرة ومثل بعض أقوالها في الملائكة والشياطين: الله محاط بالملائكة. ومن بين هؤلاء مَنْ حلّت عليه لعنة الله وسخطه لرفضه السجود، لا أمام الله، بل أمام آدم وهكذا أصبحوا أبالسة. ويوم الحساب يُقسّم البشر إلى فئتين، الأولياء الذين ينعمون بالجنة والمغضوب عليهم الذين يرمون في جهنم.

يُضاف إلى ذلك أوجه الشبه فيما خص الشعور الديني وأشكال التقوى التي أمكن اكتشافها بين المسيحيين الشرقيين والمسلمين الأوائل. وقد ركّز عليها أول ما ركز السويدي طور آندراي، مؤلف كتابين كلاسيكيين ظهرا سنة ١٩١٨ و١٩٢٦.

ففي معرض اظهار ولع الوعّاظ السوريين، قبل محمد، في وصف العقوبات التي حلّت بالشعوب التي رفضت اتباع أنبيائها، والعذاب الموعود، بعد يوم القيامة، لكل الذين تناسوا عبادة الله واخراج الصدقات، أشار طور اندراي إلى أوجه الشبه في المضمون بين النصوص التي تستعمل بنفس الأسلوب، من أجل اظهار نعيم الجنة، لغة رمزية غايتها توضيح ما يعجز ادراك البشر عن تصوره.

من هذه المقارنات استنتَجَ أن محمداً قد اتصل بمسيحيين سوريين، حتى أمكن التساؤل مثلاً هل إن الراهب بحيرا ـ الذي سكن بصرى في

سوريا، بحسب كتاب «حياة محمد»، والذي التقى هذا الأخير، في شبابه واكتشف فيه نبياً موعوداً ــ لم يكن أحد أولئك النسّاك الذين آلفوا بين هذا الجمّال الشاب، ، الساعي وراء الحقائق الدينية، وبين المواضيع المتنوعة من عقيدتهم.

وبرزت الفكرة قديماً لأن بعض مسيحيي القرن السابع، وإنْ لم يذهبوا إلى تقديم الاسلام وكأنه «نسخة عربية» عن المسيحية، لم يترددوا في تصنيفه، على ما يبدو، بين «البِدع» في هذا الدين، مركِّزين بالضبط على شخصية بحيرا الذي ما انفكَّ متكلمون مسيحيون شرقيون متأخرون يتهمونه. إلاّ أن العناصر التي يبني عليها هؤلاء المناظرون تحليلاتهم لا تنطبق إلاّ على مصادفات عامة تفصيلية، ثانوية في مجملها، في حين يعارض الاسلام الايمان المسيحي في معتقدات أساسية مثل الايمان بالتثليث أو مثل فكرة الخطيئة الأصلية وفكرة الخلاص. وهكذا تبدو واهية القاعدة التي ترتكز عليها جهود بعض المؤلفين المحدثين الذين أرادوا تقريب مسيح الاسلام من يسوع الإنجيل: وهم يبنون مزاعمهم، دون تمحيص على مفارقات لا تستبعد، في جميع الأحوال، النقل المحتملِ عن أشكال قديمة من العقيدة المسيحية، كما خيِّل للبعض اكتشافها حديثاً من خلال بعض مقاطع النص القرآني ذي البنية المقاطعية.

٢ ــ أصالة الاسلام

ولكن الاسلام، رغم هذه الفرضيات المتنوعة، ورغم المعتقدات المختلفة التي ظهرت خلال تاريخه، لم ينفك يؤكد، عبر القرآن، وعبر الفكر الاسلامي اللاحق، على تماسك وعلى قناعات ذاتية خاصة به، لا يمكن انكارها من حيث علم الاناسة (الأنثروبولوجيا) الدينية، فهو دين موحد صارم، ويعرف بالخضوع التام لإلهٍ خالق، قادر، عالم، حاكم أعلى ولكنه بذات الوقت غفورٌ رحيم كما تؤكد على ذلك البسملة[1] التي يكثر

١ ــ القول: بسم الله الرحمن الرحيم [الترجمة].

المسلمون من تردادها وكتابتها. هذه الرحمة لا تتجاوز مع ذلك حدود المسامحة، بالنسبة إلى الخطايا المرتكبة، ولا توحي على الاطلاق بالاحساس الذي يُوحي به اسم «الرحمة» الذي تقوم عليه المسيحية، والذي يتنافى، في نظر المسلمين، مع التعالي الحق الخالص. فضلاً عن ذلك تتميز الحياة الدينية الاسلامية بصورة أساسية، باحترام نص الوحي وبالالتزام بالتعاليم التي تتضمن، عدا عن الفرائض المعروفة تماماً وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد، عدداً من القواعد المتنوعة والوصايا ذات الطابع الأخلاقي والاجتماعي والسياسي: من بين هذه القواعد نذكر مثلاً تلك التي تستحق العقوبات الشرعية التي تجيز الرق والتي تنظم الأسرة والزواج تنظيمًا يقوم على احترام حقوق الفرد، والتي تنص بدقة على حقوق الميراث دون أن تستثني التسري ولا الخلع.

هذه الأصالة، استوقفت، هي أيضاً الانتباه فقام مؤرخون محدثون، من عهد قريب، يتساءلون، لا حول التأثيرات الدينية الخارجية التي قد تفسِّر مضمون الرسالة الاسلامية، بل أيضاً حول كيفية تجاوب الرسالة بالذات مع متطلبات مجتمع عصرها، حتى لتبدو وكأنها، إلى حد ما، «نتاج» المجتمع الذي تقبلها. وكان العالم الإيكوسي: و. مونتغمري وات، أول مَنْ أثار هذه المسألة، رغم أنه قد جرَّ على نفسه الانتقاد والتفنيد. وفي الواقع إن جدة مزعمه تقوم على تعلقه بدرس أوضاع مكة، بعمق، عشية الهجرة، مع تركيزه أكثر من سابقيه على ما ذكرته السيرة النبوية عن حياة محمد. فقد اكتشف فيها طروحات، لم يُستفد منها من قبل، حول علاقات العشائر فيما بينها وحول حالة التوتر الاجتماعي القائم في مدينة اثرت عن طريق التجارة عبر الصحراء، واتسمت بالفوارق المتعاظمة يومئذٍ بين ثروات كوّنتها عائلات التجار من أصحاب القوافل.

هذا الوضع النضالي المتقلقل، كان يستدعي بالضرورة، دعوة جديدة دينية، بالمقدار الذي بدت فيه الخلقية البدوية، في الحقبة السابقة، غير كافية ولا قادرة على حماية الضعيف ضد الغني ولا العشائر الضعيفة في مواجهة العشائر التي استغنت. ولم تكن الفكرة جديدة كل الجدة. فقد

سبق لهنري لامنس مثلاً أن عرّف، بوقت طويل، مكة وكأنها «جمهورية متاجرة». إلاّ أن بحوث مونتغمري وات أتاحت وضع محاولة محمد بدقة ووضوح أكبر، في حقبة من الاضطراب حطم العلاقات القديمة المترسّخة، وأعاد النظر في القيم التقليدية المرتبطة بهذا الوضع.

وبذات المعنى، دلّت دراسة تناولت نشأة أوائل الداخلين في الاسلام، أنه لقي قبولاً من أشخاص نشأوا في الأوساط المتواضعة، المهددة بطغيان العشائر الأقوى والأكثر سطوة. والاعلان عن يوم الحساب، ووعيد الأغنياء، إنما وجها بصورة خاصة ضد أولئك الذين كانوا يسيطرون على «الجمهورية المتاجرة» والذين كانوا يفيدون فيها من نشاطاتهم. والانتقال من هذا الوضع إلى القول بأن الوضع الاقتصادي هو الذي ولّد اعلان الرسالة الاسلامية، لايقتضي إلاّ خطوة واحدة، يرفض مونتغمري وات باصرار التسليم بأنه تخطاها: فهو يعلن أن ظهور الاسلام إنما كان استجابة لتوق وأمنيات البعض، ضمن اطار معروف من التحول الاجتماعي، ولكن هذا لا يعني أنه الجواب الوحيد الذي كان ممكناً وأنه لم يكن من جواب غير هذا الجواب. إن العلاقة التي قامت بين الاسلام والظروف التاريخية التي أحاطت بولادته لا يمكن أن تعطى لباس الحتمية المطلقة. إنما يتعين على المؤرخ أن يتفحص، بشكل دقيق ما أمكن، طبيعة الروابط التي كان يمكن أن تنوجد بين الرسالة القرآنية والبيئة الاقتصادية والدينية التي كانت سائدة في مكة ابّان عصر محمد.

ولتبيين حقيقة هذه الروابط، أراد البعض الالتفات إلى ما يُعرف عن الشخصيات، السابقة على الاسلام الذين، بحسب أقوال المؤرخين المسلمين، دخلوا في التوحيد المطلق والذين يُطلَق عليه اسم **«الأحناف»**، وهو الاسم الذي أطلقه القرآن على ابراهيم. إن تطلعات هؤلاء الأحناف كانت تهدف إلى ابدال الآلهة المتعددة، في الوثنية العربية بإلهٍ واحد، وهذا الهدف هو ما جاء الاسلام يحققه. ولكن وجود معتقدات توحيدية غير مقترنة بتعليم أخلاقي، هو مميز القرآن ــ كان من الصعب تصوره في الاطار المكي: ولم يكن بالامكان تصور تطور بطيء للوثنية يتوجّه بهدوء

نحو التوحيد أو على الأقل نحو عبادة الشيء الواحد Henotheisme[1]. هذه الفرضية الأخيرة حازت على بعض القبول، وقد ذكر أنه في تدمر، وفي وسط شديد العروبة، وفي بداية العصر المسيحي، أقيم معبد لإلـه واحد رحمان رحيم. ولكن عدا عن أنه لا يعرفُ أحدٌ بالضبط مَنْ كان المؤمنون بهذا الإله، واسعة هي المسافة التي تفصل، في الفضاء وفي الزمن بين تدمر الحقبة الرومانية وبين مكة بدايات الاسلام. ومن جهة أخرى تستعصي واقعة وجود الأحناف وبصعوبـة على الفحص الـدقيق لبعض النصوص القديمة التي ورد فيها التعبير: إذْ يبدو أن هذا التعبير قد استعمله لغاية، مؤرخو سيرة الرسول «المسلمون» وبعض الشعراء الوثنيين السابقين على الاسلام. وهو في هذه الحال معادل الكلمة السريانية ذات نفس الدلالة، ولا شيء يسمح بالتأكيد على وجود أتباع للتوحيد، قبل محمد، أطلقت عليهم تسمية الحنفاء.

هذا المقدار من الملاحظات يهدف إلى توضيح العوائق التي تعترضنا عندما نريد استغلال المعلومات المقدّمة من قبل المؤرخين العرب السابقين على محمد. فقد حاول هؤلاء المؤرخـون، مدفـوعين إلى تقـديم بعض أحداث حياة بطلهم، وبصورة خاصة طفولته، في مناخ سحري تـظلّ صحته موضوع جدل، أن يشرحوا تعابير القرآن، فبنوا من جديد وربما على هواهم الوقائع التي تدعم، بحسب رأيهم، الوحي القرآني. لا شك أنه من المسموح به منحهم ثقة أكبر في ما يتعلق بتركيب القبائل، وبهوية المسلمين الأولين، وخصوصاتهم الشخصية، وكـل المعلومات التي استخدمت، بحق، كأساس لمزاعم مونتغمري وات التاريخية. ولكن الموقف النقدي الصارم Hypercritique ما يزال له مَنْ يتمسك بـه، والبعض من أمثال ريجيس بلاشير، فضّلوا رفض صحة تأريخية «السيرة» وركّزوا فقط على المعطيات الواردة في النص القرآني، وإنْ لم يحالفهم النجاح في ذلك تماماً.

---

١ ــ الكلمة غير موجودة في القواميس المتداولة ولكن قاموس «روبير» يفيد أن كلمة «Hens» اليونانية تعني الشيء الواحد. [الترجمة].

٣ ـ شخصية محمد

كانت شخصية محمد موضوع تقديرات متنوعة. وإذا لم يعد وارداً، في الوقت الحاضر، اعتبار محمد كدجال، كما فعل فولتير، ولا الشك في اخلاصه وصفائه، كما فعل في الماضي هنري لامنس، فإن شخصيته ما تزال تقدم، لأولئك الذين يدرسونه، نواحي غامضة قليلاً أو مبهمة، وإنْ كل اجابة على الاستفهامات المثارة هكذا تغير بالنتيجة تأويل الرسالة القرآنية المعتمد.

إن هذه التساؤلات، وهي تظهر في مناخ مجابهة بين الاسلام والدِّينَيْن الآخرين الموحدين، والذي يدعي الاسلام أنه يكملهما ويستمر بهما، قد أثارت هي بالذات العديد من المجادلات.

الواقع أن محمداً لم يسلك تماماً مسالك الأنبياء التوراتيين، كما أنه، فضلاً عن ذلك، لا يظهر في نظر المسلمين عموماً، كالمسيح من حيث كماله الأخلاقي. إنه نبي غير «ملهم» بل مكلَّف بتبليغ نص أملاه الله عليه بواسطة الملاك جبرائيل. وسرعان ما تمكن من ممارسة سلطة شبه مطلقة، على أثر القرار الذي اتخذه بالهجرة، بعد أن فشل في فرض نفسه في المجتمع المكي، مع صحابته الأول، ليستقرّ في المدينة التي تبعد حوالي مئة كيلو متر عن مكة. هذه الهجرة جعلت منه رئيس دولة وقائداً حربياً، يتخذ قرارات سياسية وعسكرية، يسير السرايا ضد المكيين، وينظم جماعة «المهاجرين» و«الأنصار»، ويصدر تشريعاً جديداً مع استمراره في توجيه دعوته الدينية، ويبرر التنظيم والتشريع في المدينة عن طريق الوحي المنزل إليه في الوقت المناسب. حتى بدا قبل كل شيء رجل فعل، لا يتردد في تحمل مسؤوليات الحكم. وكانت أغلب قرارته ترتكز على تعليمات من مصدر إلهي.

إن تصرّف محمد، في كل ظرف تقريباً، يرتكز على التعليمات النبوية التي جعل نفسه المؤتمن الوحيد عليها ــ ويدل دلالة واضحة على الرابط الضيق الذي ربط بعد ذلك، في الاسلام، بين الشأن الديني والشأن السياسي. فقد اعتبرت القواعد ذات الصفة الاجتماعية، كالتي تعالج تفصيلات

الحياة الفردية الخاصة، أو تلك التي تعالج القانون الجزائي والتي صدرت في المدينة اعتبرت وكأنها جزء لا يتجزأ من الوحي، وارتدت بفعل ذلك صفة القداسة التي لم تخلُ من أن تطرح بعض المسائل عبر التاريخ: إن النظام الاجتماعي المنبثق عن الاسلام والمتخذ كأساس للحضارة الاسلامية كان، منذ البداية، معتبراً وكأنه النظام النهائي الأخير، الذي لا ينفصم عن المعطى الإلهي الذي أبدعه وخلقه.

وكون محمد قد برر بنفس الطريقة بعضاً من سمات سلوكه، قد أحرج بعض المؤرخين المحدثين تجاه مسائل أخرى. خصوصاً وأن محمداً قد اتخذ أحياناً أحكاماً تنسخ أو تلغي قرارات له سابقة، كالقرار بشأن تحويل القبلة من بيت المقدس إلى مكة. إن موقف محمد، في علاقاته مع المسلمين الأولين أو مع أعدائه من مكة، وفي سلوكه الشخصي، وفي مواقفه السياسية، كان يتغير بحسب الظروف والأحوال، مما حمل البعض على وصفه بالانتهازي. وكلنا يعلم كم تتنافر الإنتهازية أو التغيير مع مفهوم الرسالة ذات الطابع الأزلي.

ومع ذلك يقبل المسلمون بهذه التغييرات: حتى قام علم خاص، عندهم، لدرس الآيات القرآنية «الناسخة» و«المنسوخة»، دون أن يخطر ببال أحد، قبل الحقبة الحديثة، أن يشبه هذا المسلك بأنه تفسير تدريجي لمعطيات هي بطبيعتها «لا تمس». وكان الموقف المتخذ أميل إلى التذرع بتحكم المشيئة الالهية تحكمًا لا يمكن لأحد أن يشك بها: فأضيف إلى فكرة النص المنزل فكرة السر الإلهي، الذي يستحيل بشأنه توجيه أي انتقاد مهما صغر، إلى كيفية أداء الرسالة أو إلى سلوك محمد بالذات.

إن سلوك «خاتم النبيين» الشخصي، لم يخلُ من أن يبدو أمام أعين البعض، فضلاً عن انتهازيته، أنه يخدش الأخلاق السائدة في عصره، في الشرق أو حتى في الغرب، في الأوساط المسيحية. لقد قام خلال القرن التاسع والعاشر، كتّاب بيزنطيون يكتبون في دحض الاسلام فتوسّعوا براحة

حول «تعلق محمد بالملذات الجسدية»[١] ومن الواقعات التي يمكن ذكرها تأييداً نورد: أنه لم يتورّع عن أن يتزوج زوجة اخيه بالتبني، بعد أن عمل على تطليق هذه من زوجها الأول. وأنه لم يتردد أيضاً في أن يتخذ كزوجات شرعيات عدداً من النساء يفوق ما جاء في التعاليم القرآنية. [أخطأ بذكر أخيه إذْ قصده ابنه بالتبني] المترجم.

هذه التصرفات بدت واعتبرت منفِّرة، من قبل المعاصرين، مما استوجب كل مرة أن ينزل بشأنها وحي يبررها، هذا الوحي الذي كان محمد يستند إليه في حياته الخاصة كما في حياته العامة: كما حصل له في حديث الإفك[٢]، حين نزلت الآية بتبرئة أم المؤمنين عائشة مما نُسِبَ إليها. ونضيف أيضاً القسوة التي عامل بها محمد أعداءه في الحروب، ولجوؤه غالباً إلى الاغتيال السياسي، والمذابح التي أمر بها ضد يهود بني قريضة في المدينة[٣]. أمثال هذه الصفات التي لا تشرِّفه كانسان مثالي، وهو أمر لم يزعمه هو لنفسه، كانت موضع تعليقات تنوعة[٤].

والمؤلفون المحدثون الذين يرون، كما فعل مونتغمري وات، في محمد نبياً شبيهاً، من بعض النواحي، بأنبياء العهد القديم يرتكزون على أن أدبيات زمن محمد لم تكن كادبياتنا، وآخرون، أمثال فرنسيسكو غابريالي،

---

١ ــ إن التبرير بالنسبة إلى المسلمين موجود في القرآن. وكل تصرف نبينا (ﷺ) مقبول وشرعي وهو السنة التي يُقاس عليها، وليس العكس. أمّا بالنسبة إلى غير المسلمين فنقول إن نسائيات محمد كانت لغايات بعيدة منها منع التأليه عنه. إذْ لولا النسائيات «المسرفة» لما عدم الاسلام فرقة تؤله محمداً مع أنه جاء لحرب الشرك. [الترجمة]

٢ ــ يُراجَع بشأن حديث الإفك كتب التفسير وكتب السيرة. [الترجمة]

٣ ــ تهون هذه التهم أمام شيوع وثنية محمد وشركه في أعين شعوب أوروبا، إبّان الحروب الصليبية وبعدها. أمّا غدر اليهود ونكثهم بالعهد وتأليبهم المشركين عليه فهو أمر يتغاضى عنه المؤلف. [الترجمة].

٤ ــ إننا حين نورد هذه الافتراءات نقصد بها اظهار تصورات علماء الغرب وفهمهم لرسالة محمد، كما يتحتم علينا أن نراعي نقطة مهمة وهي أن العداء هو منطلق الجماعة إلى البحث. فهم يأخذون الأحاديث المشكوكة ليركزوا عليها. وكان على علمائنا أن يحذروا هذا. [الترجمة].

يركزون أكثر، عندما يثيرون نفس القضايا، على الخلافات التي نفصل العالم المسيحي عن العالم الاسلامي. فهم يرون، في الاسلام، مفاهيم مختلفة كلياً، على الأقل في البدايات، عن المفاهيم المسيحية: فمن جهة يقتضي الدفاع عن المجموعة الناشئة، في الأصل، وفي نظر أعضائها باستعمال كل الوسائل، وحتى الاغتيالات الفردية والجماعية [طبعاً هذا أمر يحتاج إلى براهين من كتب السيرة لا من كتب المؤلفين البيزنطيين الموتورين أو من كتب المتعصبين على الاسلام وأهله: الترجمة]. ومن جهة ثانية إن الأدب الجنسي، الذي لم يكن له شأن، دائماً، في الزواج ذي الدوافع خصوصاً السياسية، ليس له علاقة على الاطلاق، في الوسط العربي، بما سوف يحصل فيما بعد في الغرب المسيحي.

وهناك مؤرخون آخرون، فضّلوا، من عهد قريب، تقديم محمد على أنه صاحب ايديولوجية، وليس «عبقرياً دينياً» أو نبياً، كما كان يحصل، على العموم، في السابق[1]. فمحمد قد وفق بهذا المعنى إلى وضع نظام جديد من القيم، يقتضي تصوراً دينياً، وخصوصاً نظاماً اجتماعياً جديداً، سمح له، من أجل انجاحه، باللجوء إلى أية وسيلة وحتى إلى ممارسة الأعمال الانتقامية التي لم تكن مؤشر نفس نبيلة عظيمة. فمكسيم رودنسون، الذي يعتمد هذا الرأي في رؤية الأشياء، لم يتردد في تشبيه النبوءة الاسلامية بواحدة من هذه «الخرافات الأسطورية التي تتمشى مع التاريخ، والتي تدعمها القوة»، خرافات تعجز الحقيقة عن مواجهتها. إن هذه العبارة الأخيرة، تحت قلمه، هي تلميح دقيق إلى الحدث الذي قام به أحد كتاب محمد، وهو ((عبد الله بن سعد))، الذي كان يكتب، تحت املاء محمد، نص الآيات القرآنية المتتالية فأضاف إليها اضافات من عنده، لم يعرف محمد كيف يكتشفها، مما زرع الشكوك حول صحة الرسالة: وقد غفر له

---

١ ــ الواقع أن محمداً (ﷺ) يوقع الحيرة في عقول المؤرخين الغربيين، من حيث أنهم قد رضعوا مع الحليب خطة ثلبه وتهشيمه. ولكنهم حين يوغلون في مطالعة التاريخ يجدونه أمامهم ماثلاً، في أوج نجاحه حتى بمقاييسهم الدنيوية. فيحتارون كيف يوفقون بين هوى القلب، ووضوح الرؤية الصادقة، النبيلة. [الترجمة].

محمد عمله بمشقة، ولكن هذا لم يمنع عبد الله من الانضمام فيما بعد إلى قضية الاسلام. أمثال هذه الأفكار حملت مكسيم رودنسون على ابراز العنصر السياسي في نشاط محمد، كزعيم حزب، حتى بدت له الاهتمامات الأخلاقية والدينية، بالمعنى العصري للكلمة، ذات أهمية ثانوية، خصوصاً في المرحلة المدينية من نشاط محمد.

وهكذا ما انفكّت الصورة التي يكوّنها الباحث حول الأهداف التي عمل لها محمد، والظروف التي قُبِلَ فيها النص القرآني، تتغير تبعاً للآراء الشخصية التي يكوّنها أي دارس. إلّا أنه من المسلّم به الآن أن الاسلام، كعقيدة دينية، أو كأيديولوجيا، له ذاتيته، على الرغم من الطابع الذي تلقاه آتياً، إمّا من الديانات السابقة، وإمّا من الظروف السياسية التي رافقت تطورها. إن محمداً يبدو عندها كمؤسس حقيقي لدين، وشخصيته التي كانت من القوة بحيث تركت شعوراً دائماً وباقياً في الذين عرفوه، يجب أن يُنظَر إليها بصورة مستقلة عن أنماط القيم التي يستند إليها الغرب المعاصر عموماً ليفسِّر بعض خصائص هذه الشخصية.

إن دعوته اتسمت فعلاً، وهذه نقطة يجب التركيز عليها، بالروابط التي تجمع فيها، ما نسميه نحن بالروحاني وبالزمني كما تميزت بتعاليم محمد الدينية الخالصة، وبتنظيماته الاجتماعية، وبنشاطاته «كنبي مسلح» أو «كزعيم أمة». إن الأمر كان بالنسبة إليه، هو تأمين الفوز المادي، بما فيه النصر العسكري على الأعداء، لأولئك الذين اتبعوه شرط أن يكونوا مخلصين ومتحمسين، يُضَاف إلى ذلك، الايمانُ بحياة مستقبلية وبسعادة دائمتين. من هنا كان دينه ديناً مرتبطاً بالمتطلبات الآنية للسياسة. إنه دينٌ منتصر كان هكذا في أوائل عهده وما يزال يبدو هكذا وبشكل مستمر تقريباً.

٤ ــ الاسلام دين فاتح

الاسلام كدين انتصار في تعريفه، هل يمكن أن يكون ديناً عالمياً؟ إن الرسالة التي تلقاها محمد «لساناً عربياً»، بحكم كونها هكذا كانت موجهة، بصورة أساسية للعرب في شبه الجزيرة العربية، ولكن كان يجب اعلانها

لآخرين غير أولئك الذين سمعوا بها أولاً. فالى أي حد كان محمد واعياً لنشر رسالة ذات بعد عالمي؟ هنا تكمن مسألة صعبة الحل أمام مؤرخ الأديان، ولكنها قليلة الأهمية بالنسبة إلى المؤرخ العادي. نلاحظ، في هذا المجال، أن الاسلام تمتع، عاجلاً وباكراً، بقوة انتشار حملته إلى ما وراء الأرض الحجازية، وأن محمداً بنفسه، حاول في أواخر حياته، أن يُخضِعَ وأن يُدْخِلَ في دينه شعوباً أجنبية، وذلك بارساله غزوات بدت أول الأمر غير ناجحة، ولكن خلفاءه قاموا بها فنجحوا.

ثم إن الاسلام، منذ أن تأسس، بدا بشكل دين فاتح. ومحمد، بخلال بضع سنين، استطاع أن يستجلب كل قبائل الجزيرة وأن يدخلهم في الدين الجديد، وأن يفرض سلطته عليهم. هذا الفتح الواهي، أوشك أن يتداعى بُعَيْد موته. ثم تمتن فيما بعد، على يد أبي بكر، الذي استطاع اخضاع العصاة بالقوة، وهم ما سموا بجماعة الردة. وقد جسّد هذا الانتصار عملياً باجبارهم على دفع الزكاة من أموالهم. ولم تكن العملية إلّا استمراراً للعملية التي بدأت في حياة محمد، باستسلام المكيين بعد المعارك القاسية التي وقعت، من أجل السيطرة السياسية والتجارية، انطلاقاً من موطن الهجرة، المدينة[1]. والدعوة بالقوة تؤيدها الآيات القرآنية التي تدعو إلى قتال الكفّار حتى يفيئوا إلى أمر الله، باستثناء أهل الكتاب بالطبع، أي بصورة أساسية اليهود والنصارى الذين يكتفى منهم بدفع الجزية، [أي الضريبة كما كانت سائدة في ذلك الزمان]. والآية التي تنص على هذا الأمر سوف تصبح قاعدة في نظام غير المسلمين، في أراضي الاسلام المستقبلية، في حين أخذ واجب الجهاد يتكرّس. وهو «حرب مقدسة»، من الأفضل أن تُسمى «بالحرب الشرعية» والتي توبعت بشكل دائم ومستمر ضد غير المسلمين بحيث اعتبرت إحدى دعائم الاسلام.

---

١ ـ إن القرآن مليء بالآيات التي تجعل من الاسلام دعوة إلى الله وإلى الله فقط، دون التعلق بشيء من أمور الدنيا. ورغم ذلك لا يرى المستشرقون في الاسلام إلّا وجه السيطرة الدنيوية. [الترجمة].

وعلى صعيد الواقع نشير أولاً إلى الغزوات الأولى غير الواسعة التي أرسلها محمد بنفسه خارج الجزيرة العربية، نحو مناطق صحراء سوريا و(العراق) حيث اعتادت الشعوب العربية التسرّب، منذ قرون مضت، واعتنقت أحياناً، وخلال نزوحها، الديانة المسيحية. وجاءت بعد هذه المحاولات محاولات خلفائه المباشرين، وهم الأربعة الراشدون الذين استولوا على الحكم بعد انتخابات منازع فيها، والذين، استمروا في الخط الموطأ هكذا، يفتحون، بدون صعوبات كبيرة، أراضٍ واسعة: فاستولوا تباعاً على سوريا البيزنطية وعلى ميزوبوتاميا الساسانية (٦٣٦ ــ ٦٤١) ثم على ايران الساسانية (٦٤٢ ــ ٦٥٠) وعلى مصر (٦٤٢ ــ ٦٤٦) ثم على المغرب. وتوقف الفتح في المغرب لفترة نتيجة الخلافات في الدولة الاسلامية الجديدة (٦٧٠ ــ ٧٠٧). ثم فُتِحت اسبانيا (٧١٢ ــ ٧١٤) وهوجمت غاليا الجنوبية (٧١٤ ــ ٧٣٢). أمّا في الطرف الآخر من الأمبراطورية، فقد استولى المسلمون على بلاد ما وراء النهر (ترانزوكزيان) (٦٧٤) وعلى السند (٧١١). وتم كل شيء بسرعة كلية، وبعد موت محمد بقرن، كانت المراحل الرئيسية قد اجتيزت، وأخذت الحركة ترتد في الغرب، على أثر المعركة المسماة «معركة بواتيه»، كما أخذت تبطؤ في الشرق، في مناطق آسيا الوسطى والهند. ولكن من هذه الجهة، سُجِّلَ تقدمٌ محسوس، فيما بعد، إذْ استولى المسلمون في القرن العاشر، على مجمل شبه القارة الهندية، بعد أن سبق لهم أن احتلوا منها أطرافها فقط. كما ثبتوا، بذات الوقت، احتلالهم للسهوب الطورانية، على الرغم من تنامي ضغط القبائل الرحّل التركية المتوجهة بصورة تدريجية نحو الغرب.

هذه الفتوحات، التي يبدو ذكرها مهيباً ومدهشاً، لا بدّ من معرفتها لأنها هي التي سمحت للاسلام بالانطلاق كدين عالمي انتشرت معه بذات الوقت وتنامت الحضارة المرتبطة به. عندها ظهر المجتمع العربي الاسلامي الذي كان مكان ازدهاره امبراطورية متعرّبة ومسلمة. ولكن الظاهرة التي يمثلها هذا المجتمع وهذه الحضارة، لم تكن إلاّ لتذهل العديد من المؤرخين: كيف استطاعت حركة بمثل هذه الضخامة وبمثل هذه السرعة أن تكون ممكنة؟

يجب أن نشير أولاً أن تسلل الشعوب العربية إلى البلدان السورية الميزوبوتامية لم يكن حادثاً جديداً فقد بدأ منذ زمن بعيد، والقبائل المترحّلة في العربية الشمالية كانت دائمًا تجذبها الأراضي الخصبة المجاورة لأراضيها الصحراوية: فقد كانت تصل إليها بسهولة عن طريق بعض المنخفضات الطبيعية مثل وادي السرحان. ولا يسمح المجالُ هنا، لمناقشة النظرية القائلة بأن شبه الجزيرة العربية كانت «مهد الساميين»، الذين أقبلوا بشكل موجات متتابعة، عبر العصور نحو المناطق الشمالية.

هذه النظرية التي تبناها رينه داسو مثلاً، لها مؤيدوها ومنكروها. ولكن ما لا يمكن انكاره، هو أنه في العصر الروماني، وجد عرب مقيمون في سوريا وفي ميزوبوتاميا: وبعض العائلات المالكة المحلية كانت من أصل عربي، وبعض الأباطرة الرومان كان من أصل عربي سوري. وتبدو تدمر (بالميرا)، سنداً لأسماء الأعلام التي ترد في نقوشها، مؤلفة من سكان عرب جزئياً كانوا يقدسون آلهتهم الخاصة في معابد خاصة بهم. وبذات الوقت كان النبطيون يقيمون في أراضي المملكة الأردنية الحالية، مستعيرين الكتابة الآرامية من الشعوب التي كانوا على اتصال بها، ويزاولون التجارة، وأيضاً الزراعة، ويشكّلون دولة قضت عليها الجيوش الرومانية سنة ١٠٦ بعد المسيح. وظهرت قبائل نصف رحّالة أيضاً عند الطرف الشرقي لما يُسمّى اليوم بجبل الدروز، تركت كتابات بدائية، باللغة العربية، بواسطة حروف تُسمى الحروف «السافيتية» Safaïtiques [1].

وفيما بعد قامت تجمعات جديدة بحماية الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية اللتين كانتا في شبه مواجهة: «أولئك هم الغساسنة في سوريا، الذين كانوا يتواجدون على كل الحدود القديمة (l'ancienlimes)، واللخميون، في ميزوبوتاميا، وكانت عاصمتهم الحيرة. وفي مركز الحيرة وضعت على ما يبدو الألفباء الجديدة، التي انتشرت فيما بعد، في كل العالم المعمور تقريباً، بشكل خط عربي، ما تزال جذوره وأصوله غير موضحة

---

١ ــ وتعرف بـ«الصُفوية» [الترجمة].

حتى الآن، ولكنه يرتبط بكل تأكيد بالكتابات السامية لدى الشعوب المقيمة المجاورة للعرب الأقدمين، سواء كانت الكتابة النبطية الآرامية أم الكتابة السريانية. لقد زال الغساسنة واللخميون، بالتأكيد، قبل ظهور الاسلام بعد أن اجتاحتهم الهجمة الفارسية سنة ٥٤٠. ولكن عندما بدأ محمد بنشر دعوته. قامت شعوب عربية معزولة بالاستيطان من جديد، إمّا في جنوبي الجزيرة، وإمّا في العراق الأسفل، واختلطت إلى حد ما بالشعوب المحلية، بعد أن اعتنقت أحياناً ديانتها، وتخلّت عن ظروف حياتها البدوية القاسية جداً، مستفيدة من موارد الأراضي المزروعة.

وبموجب هذه الرؤية، يجد الفتح الاسلامي مكانهُ الطبيعي في امتداد واستمرار تسلل ظل سلمياً لمدة طويلة. ويبدو أن الغزوات الأولى التي قام بها المسلمون، تحت قيادة محمد أو بناءً على أوامره، كانت تهدف إلى دعوة القبائل العربية المهاجرة وشبه المستقرة خارج حدود شبه الجزيرة إلى الدين الجديد وإلى الدخول في الدولة الجديدة.

والنجاح الذي لاقته هذه الغزوات، إنْ لم يكن في حياة محمد، فعلى الأقل في أيام الخلفاء الأولين، في المدينة، وخصوصاً أيام عمر، يدل ويفسِّر كيف تضخمت الحركة بهذه السرعة. ويبقى إذنْ، أن نفسِّر كيف استطاع فرسان رحّل، ذوو أسلحة خفيفة، وبسرعة عجيبة، النجاح في الاستيلاء على قسم من آسيا، وعلى أفريقيا الشمالية واسبانيا، وفي احتلال القسم الأكبر من الممتلكات البيزنطية ــ بما فيها الأناضول الذي تعرّض منذ ذلك الحين، وحتى أسوار القسطنطينية لعدة غزوات ــ ثم القضاء تماماً على الامبراطورية الساسانية التي قتل ملكها الأخير بعد انهزام جيوشه بصورة نهائية. إن الحماس الديني، وحب الغزو، والطمع بالغنيمة، كلها أسباب تذكر كثيراً، ولكنها لا تكفي لشرح كل شيء.

هناك مسألتان هنا لا بدّ من امعان النظر فيهما: إلى أي شيء يعود تفوق الفاتحين المباشر ثم كيف استطاع الفاتحون حمل الشعوب المغلوبة على تقبل سيطرة هؤلاء الفاتحين؟

عن السؤال الأول لا نستطيع تقديم جواب إذْ يصعب دوماً توضيح

مسائل تدخل في التقنية العسكرية، بسبب عدم كفاية الوثائق في هذا المجال، بشكل أساسي. والمؤرخون يقدمون فقط أرقاماً تقريبية عن أعداد الجيوش المتناحرة، رغم علمنا بأن النصر النهائي في سوريا لم يتم إلاّ بعد معارك قاسية. ويبدو أن العرب كانوا يمتلكون عموماً التفوق العددي.

وربما كانت انتصاراتهم تُعزى، بصورة خاصة، إلى سرعة حركتهم في مواجهة عناصر ذات تجهيزات أعلى، إنما ثقيلة، بحيث تشكل هذه التجهيزات عائقاً في حرب حركة سريعة، وأيضاً في مواجهة مدن محصنة بدت مقاومة المقاومين وراء أسوارهم عديمة الجدوى من جرّاء التسلل من خلف المستمر الذي كان يجعل أمنهم في خطر. كما يجب أيضاً لحظ الحالة المعنوية لدى المقاتلين: فالجيوش المحلية التي جمعها القادة البيزنطيون لم تظهر حماساً كبيراً من أجل الدفاع عن نظام لم يكن يمثل قضيتها خصوصاً وأن الخلافات المتنوعة كانت تجعل أهل البلاد في موقعمواجهة مع المحتلين الامبراطوريين.

وما كان صحيحاً بالنسبة إلى الجيوش المقيمة في سوريا وحتى في مصر، لم يكن كذلك، وبنفس الدرجة في أفريقيا الشمالية حيث كان يعيش زعماء شبه مستقلين قد استطاعوا منذ زمن بعيد التحرر من وصاية بيزنطة، دون أن يكتسبوا تماماً دعم الجماهير في بلادهم. وكان هذا الواقع صحيحاً بصورة أقل أيضاً في مناطق الامبراطورية الساسانية، رغم معلوماتنا الضعيفة عن الوضع الحقيقي للمزارد وعن التنظيم العسكري. ولكن هناك عنصراً آخر يجب أن يدخل هنا: إن الجيوش الساسانية والبيزنطية كانت قبل ظهور الاسلام، بقليل قد شنّت على بعضها البعض حرباً لا هوادة فيها، بحيث خرجت منها منهكة تماماً. والجيوش التي بدت أكثر تماسكاً وجرأة، أي جيوش ملك الملوك والتي استطاعت في وقت من الأوقات أن تعيد تكوين امبراطورية الاخمنيين Achéménides اضطرت بعد ذلك بقليل أن تتراجع على كل الجبهات وأن تتحمل أوزار هذه الهزيمة المؤكدة.

وإذاً هناك أسباب متنوعة، بتنوع القطاعات، كانت قد سهّلت تقدم

المسلمين، الذين اتبعوا، بخلال تقدمهم الاستراتيجي خطة بارعة وأكيدة: فقد أثبتوا أينما كان، معـرفتهم بخطوط المواصلات الطبيعية، وعرفوا كيف يكبحون بحذر جماح تقدمهم المندفع، ودعموا بصورة خاصة هجومهم على مراكز أقاموها سابقاً وعلى مدن ــ معسكرات استخدموها كمقرات في أيام الشتاء، ذات اتصال دائم بمركز الخلافة في المدينة.

هذا ولا بدّ من ذكر شخصيات ذات براعة في الحرب، حفظت كتب السيرة أسماءهم وما انفكّ عملهم يبرز، لمدة طويلة، في محاذاة الحدود التي طال أمد استقرارها. من بين هذه الشخصيات لا يمكن تناسي صـورة الخليفة عمر الذي اشتهرت سطوته وعبقريته حتى بلغتـا حد الأسـاطير، وبحيث طبعتا التنظيم العسكري والاداري بطابعهما، مما مكّنه من التحكم والسيطرة تماماً.

ونضيف أن هناك عدة عناصر تنبىء عن الأسباب التي جعلت بعض المـدن تستسلم للفاتحـين بسهولـة، من ذلك مثـلاً، أن سكان سـوريـا البيزنطية، كانوا ناقمين جداً على الوصاية البيزنطية المفروضة عليهم والتي كان من مظاهرها المكوس الباهظة التي كانت لا تُطَـاق. ثمّ إن هؤلاء السكـان اتبعوا من النـاحية الـدينية، عقـائـد مسيحيـة لا تـأتلف مـع الأرثوذوكسية كما كانت محددة في بيزنطية، فقد سادت فيها نظرية «الطبيعة الواحدة للمسيح» حتى ترسّخ العداء للصيغ الثيولـوجية الـرسمية، التي كانت مقررة، على شعـور غامض بـالنقمة، وأيضـاً على أسبـاب عقلية واضحة. وعلى العموم كانت الامبراطورية الرومـانية في الشـرق، والتي مدّدت سيطرتها على أفريقيا، مكوّنة من ولايات متنافرة جداً عرقياً، وبذات الوقت متطورة جداً من الناحية الثقافية، بحيث تستطيع البقاء طويلاً تحت سيطرة بيزنطية. وسكان هذه الولايات الذين كانوا يشهدون وأحياناً كانوا يشتركون، منذ عدة عقود، في المجادلات الدينية العقـائديـة لم يكونـوا مؤهلين لأول وهلة لرفض دين جديد بدا لهم ــ وبعض النصوص من ذلك العصر تثبت ذلك ــ وكأنه مجرد مذهب من مذاهب النصرانية.

ولم يكن يومئذ لدى أية فئة حضرية أسباب جدية، في سورية وفي

مصر المنفصلتين سياسياً ودينياً عن بيزنطية، تحول دون البحث، على أساس معاهدة تفاوضية، عن مصير مُرْضٍ يتيح لها الاحتفاظ بالحياة وبذات الوقت باملاك اعضائها داخل نظام جديد يساعد هؤلاء الأعضاء على بقائه واستمراره.

ولا يمكننا معرفة ما إذا كات عوامل مشابهة قد حكمت ردود الأفعال الشعبية، داخل الأمبراطورية الساسانية. ولكن، هنا أيضاً، كانت الخلافات الدينية قد شاعت وترسّخت من جراء فقدان التماسك الداخلي. ففي مواجهة الزرادشتية الرسمية، قامت المانوية، التي تغلغلت بفعل حيويتها في العديد من الأوساط، كما قامت أيضاً المزدكية، ذات الصبغة الاجتماعية، هذا دون أن نعدد الديانات الأخرى والفرق الفلسفية الدينية التي استطاعت أن تجد لها اتباعاً داخل الشعوب المتنوعة المنتشرة، ابتداءً من المناطق الشرقية للهضبة الايرانية، حتى السهول الميزوبوتامية الفسيحة. ولم يبدُ على الناس أيّ تعلق، داخل هذه الفسيفساء الجغرافية، بالعاهل الساساني ومحيطه، الذي بدا سقوطه مقبولاً بنوع من عدم السخط. وهكذا يبدو، بوضوح، أن الاسلام، بعد أن قضى تماماً أو جزئياً على الدولتين الساسانية والبيزنطية، انتشر أكثر فأكثر بعيداً بعيداً في الشرق كما في الغرب، وفقاً لحركة كانت تتزايد فيها قوته التي رأينا مراحلها الرئيسية. في سنة ٧٥٠ كانت الامبراطورية الرائعة الخاضعة للعرب تصل، من جهة إلى حدود جبال البرانس (بيرنه)، ومن جهة أخرى إلى الاندوس أو إلى وادي نهر أوكسوس / اموداريا. وتجاوزت موجات جديدة من المقاتلين، هذه الحدود أيضاً لتصطدم بالترك، ومن بعدهم بالصينيين حتى توصّلت، داخل سلسلة جبال فرغانة، إلى الحدود القصوى لمدى توسعها الجغرافي.

٥ ــ الفاتحون والمغلوبون

هذه الأرجاء الواسعة من البلاد المفتوحة، التي شكّلت، بشكل من الأشكال خليطاً متنافراً وبسيطاً من المناطق المتنوعة تماماً، الحريصة على الاحتفاظ ما أمكن، باستقلالها الداخلي، وبخصوصياتها القديمة، لم تخلُ من

أن تكون مملكة وَحّدَهَا الفتح وحكمها الاسلام وفقاً للمبادىء التي أوصى بها.

وكان زعيم الأمّة، الخليفة هو الرئيس المعترف له. وكان المسلمون الفاتحون إلى جانبه يتمتعون وحدهم، من حيث المبدأ، بوضع امتيازي، وكان أهل البلاد المفتوحة، المستخدمون، أو الذين ظلّوا، في المراكز الادارية، يحتلون مركزاً ثانوياً، تبعياً بحكم انتمائهم العرقي سواء دخلوا في الاسلام أم لم يدخلوا، فكأن كل شيء كان منظمًا حتى يظل التراتب المحدث بفعل الانتصارات العسكرية، والذي يحتفظ بالوظائف العسكرية وبالمراكز القيادية للمسلمين الأولين، العرب، هو التراتب المعتمد في العالم الجديد الذي أوجده هذا الوضع.

ولكن سرعان ما تغير النظام القائم، متجهاً نحو نوع من المسكونية: إذْ أسلم الناس جميعاً وأخذ المسلمون الجدد يطالبون بحق المشاركة في المسؤوليات، وفي المغانم. وسرعان ما أخذت العلاقات مع الجماهير المحلية غير العربية، وغير المسلمة بوجه عام، تطرح مشاكل ضغطت، حلولها المعقدة، على مستقبل الصيغ الحكومية المعتمدة وعلى العلاقات الاجتماعية المربوطة بها. وأخذت تدريجياً ترتسم رسيمة فضاء «مسلم» و«معرب» كانت حدوده هي حدود ما سُمِيَ بدار الاسلام. في حين كانت مشاكله الداخلية تنعكس على الحضارة العربية الاسلامية التي كانت في طور المخاض.

كيف كان يعامل سكان المناطق الخاضعة، يومئذ للاسلام؟ يذكر المؤرخون العرب أن المدن والأراضي، كانت تحتل إمّا «بالقوة» وإمّا بموجب معاهدة، وأن نظامها المدني كان يختلف بحسب نوع الاستيلاء. ولكن هذه الشروط كانت تتناول بصورة خاصة وضع الأراضي، بحيث كانت تُكلَّف بالضرائب وفقاً لتنظيمات ضرائبية متنوعة، ودون أن يكون لها انعكاس فعلي على نظام الأحوال الشخصية: وفي مطلق الأحوال كانت حياة أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى، ثمّ أُلحق بهم فيما بعد الزرادشتيون

وغيرهم من أهل الديانات الايرانية، محفوظة، وحرية معتقدهم مصونة وفقاً لتعاليم القرآن الواضحة بهذا المعنى(١).

أمّا الآخرون، أي العرب الوثنيون، في الجزيرة، مثلاً فقد تحوّلوا إلى موالي. وكذلك كان مصير المحاربين المأسورين على الحدود الآسيوية في ترانزوكزيان والهند، أسرى حرب سرعان ما كانوا يُعتقون بمجرد دخولهم في الاسلام، كما كانوا يكتسبون نفس الحقوق التي للمسلمين في مجتمعهم الجديد.

وهكذا تكوّنت سريعاً، داخل جماهير الامبراطورية، ثلاث فئات متميزة بعضها عن بعض: المسلمون الفاتحون العرب، ثم غير العرب من المسلمين، ثم غير العرب مَمّنْ ظلّوا على دينهم الأصلي، مع الاشارة إلى قيام عملية تمثل محسوسة بين مختلف هذه العناصر. هذه العملية، التي كان يتفاوت زخمها بحسب المناطق والأزمنة، كانت تتبع تزايد الدخول في الاسلام، تزايداً ثابتاً نتيجة بعض المكاسب الاجتماعية التي يجنيها الداخل في الدين الجديد. فإذا لم يحصل دخول في الاسلام فأهل الذمة كما كانوا يسمون، كانوا يشكلون طوائف منفصلة، على هامش المجتمع الاسلامي، ليس لأعضائها نفس الواجبات، ولا نفس الحقوق التي للمسلمين، الداخلين جدداً أم قدامى. إلّا أن وجودهم الشرعي، كان معترفاً به بحيث كانوا يشكلون، بنوع من الأنواع، وعلى طريقتهم، جزءاً من عالم الاسلام، كما أن ذريتهم أتيحت لها الفرصة للتدخل بشكل لا يُستهَان به على الصعيد الثقافي كما على صعيد الممارسة الادارية.

وسرعان ما انتشرت اللغة العربية، داخل الشعوب المغلوبة، بحيث أنه منذ نهاية القرن الثامن استطاع الخليفة الأموي عبد الملك أن يعرِّب السجلات الادارية، التي كانت حتى ذلك الحين مدّوّنة باللغات المحلية: الاغريقية، واللاتينية أو البهلوية. وبذات الوقت ضربت النقود، التي

١ ــ نلاحظ هنا أن هذا البند الخطير في القرآن والذي سبق اعلان حقوق الانسان بحوالي الف وثلاثمائة سنة يمرّ به المؤلف، متعجلاً، ولكنه يتبسّط في نسائيات محمد. [الترجمة].

كانت حتى ذلك الحين شبيهة بالنقود البيزنطية أو الساسانية، وفقاً لنماذج جديدة بعد أن استبعدت منها أية صورة مجازية، ولم تتضمن إلاّ رموزاً عربية. لا شك أن هذا التعريب لم يتحقق حالاً، إذْ تطلّب تطبيق التدابير التي اتخذها الخليفة بعض الوقت، خصوصاً في المقاطعات الشرقية البعيدة عن العاصمة. ولكن مثل هذا التحول يدل على الخطوة الأولى في درب تمثل أهل البلاد الأصليين.

وطرحت الخطوات التالية، فيما يتعلّق بالجيش وبالضريبة، مشاكل أكثر دقة. لا شك أن الفتوحات قدّمت بعض امكانات الدمج للمحاربين غير العرب. وهكذا كانت عناصر بربرية، دخلت في الاسلام، لكي تحارب في المغرب، وساهم هؤلاء البربر بأنفسهم مساهمة ناشطة ــ والبعض يقول بحماس بالغ ومسيطر ــ في الغزوات التي جرت في اسبانيا. ومن الثابت مثلاً أن رئيس الحملة الأولى المنتصرة، في هذا البلد، كان شخصاً يدعى طارق [بن زياد] وقد أعطى اسمه لجبل طارق بالذات، وكان بربرياً. ولكن مثل هذا الوضع لم يحصل على كلٍ إلاّ في الغرب. أمّا في الشرق فقد ظلّ العرب لمدة طويلة وحدهم يقدمون الرجال للجيوش الغازية. وكان من الواجب انتظار بداية القرن الثامن، أي بدء تنظيم الحركة الثورية العباسية، حتى يقبل دخول ايرانيين من خراسان في الجيوش المحلية، بفضل واحدة من المطالبات التي خدمت أكثر من غيرها الدعاية المناوئة لبني أمية. وكانت الخطوة الأولى التي تبعتها، بعد نجاح الثورة وقلب السلالة الأموية، دخول هؤلاء الخراسانيين في الجيوش الخليفية، حتى وقع تغيير آخر، مع ظهور جيش عباسي مؤلف من مرتزقة، كانوا في الأصل عبيداً، وسوف نرى فيما بعد أهميتهم في المجتمع الاسلامي الوسيطي.

في هذه الأثناء، قامت صعوبات أكثر الحاحاً، مرتبطة بصورة أوثق بمراحل التمثل، في مجالات الضرائب، فالمسلمون كانوا يخضعون فقط للزكاة وكانوا لا يدفعون، في باديء الأمر، شيئاً عن ايرادات الأراضي التي

أعطيت لهم في سوريا وغيرها، إلاّ ضريبة خفيفة هي العشر[1]. أمّا أهل الذمة فقد خضعوا، مباشرة لضرائب أكبر وأهم، حُدِدت معدلاتها وقت الفتح، بحسب الأقاليم وبحسب الظروف التي ما تزال غامضة بالنسبة إلى المؤرخ، علمًا بأن هذه المعدلات كانت تتوحّد بعد فترة: ويبدو أن أهل المدن قد خضعوا لرسم شخصي، في حين أن الأرياف أُخضِعت لدفع ضريبة شاملة تتوافق وتتناسب مع اتساع الأراضي، دون أن يؤدّي دخول أهلها في الاسلام إلى تخفيف أعبائهم الضريبية هذه[2].

ثمّ جاء فيما بعد، في أواخر القرن السابع، الحين الذي كلف فيه المسلمون الجدد، خصوصاً في العراق، على قدم المساواة مع المسلمين القدامى، وهكذا تخففوا من دفع كل المبالغ التي كانت مفروضة في السابق. ومن أجل التهرّب من الأعباء الضريبية، تخلّ البعض، حتى، عن الممتلكات التي كانوا يزرعونها وانتقلوا إلى المدن ليكثروا جماهيرها، وليمارسوا فيها بعض المهن الجديدة.

أمام هذا النزوح الريفي اضطرت الحكومات إلى اتخاذ اجراءات صارمة، فكان على الهاربين أن يعودوا إلى أراضيهم، وتشجيعاً لهم خففت عنهم الضرائب. وعندها، على ما يبدو، بدأ التمييز بين الضريبة الشخصية، المسماة الجزية والضريبة العقارية المسماة «الخراج».

ولكن هذه التحسينات المحدثة بصورة تدريجية والتي أُدخِلت على الأحوال الشخصية للموالي أي للداخلين في الاسلام والذين أُطلِق عليهم

---

١ ــ إن ضريبة العشر ليست ضريبة خفيفة، بل هي الضريبة العقارية الأمثل من حيث معدلها المئوي، بدليل أن أغلب الدول تعتمد هذا المعدل مع تعديل طفيف زيادة أو نقصاً. [الترجمة].

٢ ــ من المعلوم اليوم أن الضرائب العقارية هي ضرائب عينية تلحق العقار، ولا تتأثر بحالة مالكه الشخصية. وهذا المبدأ القديم ما يزال سارياً حتى في فرنسا اليوم بل يمكن القول إن الضرائب العقارية هي الضرائب العينية الأكثر فداحة لأنها لا مهرب منها. وأغلب الظن أن الحكام المسلمين أبقوا هذه الضرائب كما كانت خصوصاً وأن مالكيها كانوا من الاقطاعيين الكبار. [الترجمة].

اسم المـوالي، بسبب عقد المـوالاة الذي انتسبـوا به إلى بعض القبـائل العربية، عند اسلامهم، فهم لم يُقبلوا، في أيام الأمويين، للدخول في الجيش السـوري، إلاّ قلة قليلة منهم، حول الخليفـة، أعطيت مـراكز ووظائف تحسد عليها. وازدادت نقمتهم أمام ظـروف الحياة التي كـانوا يعيشونها، خصوصاً في المقاطعات الايرانية، أو الايرانيـة الميزوبـوتاميـة. وبرزت هذه النقمة بحدة خاصة، في بـداية القـرن الثامن، وأحـدثت شروخات بين المجموعات العربية التي كانت تـدعم الخلفاء الأمـويين، وكانت السبب الرئيسي في سقوط هذه العائلة التي صَبّ عليها أحفاد الفرع الهاشمي أحقاده.

لا شك أن انتصار أنصار العباسيين وضع عمليا، حداً للمصاعب الناتجة عن ذلك. ولكن الخصام بين العرب وغير العرب، ظهر من جديد بشكل آخر. فقد أراد الايرانيون أن يتبنوا، نوعاً ما، الثقافـة الجديـدة الناشئة، والتي لم يكن بالامكان يومئذ معرفة توجهها، رغم اتسامها بسمـة تعاليم الاسلام: هل تكون قبل كل شيء ثقافة عربية اسلامية، مرتكزة على التراث العربي، أم أنها تتطور لتصبح ثقافة أشمل تضم معطيات غير عربية؟ إن طموحات المـوالي، قد غـذّت يومئـذٍ الخصومـة التي سُميت بالشعوبيـة، نسبة إلى الشعـوب المغلوبة التي طمحت إلى فـرض مثالهـا الأخلاقي والفكري.

ومن دلائل هذه الحالة الفكرية كان موقف أمثال ابن المقفع، هذا الكاتب الايراني الزرادشتي الداخل جديداً في الاسلام، في أوائل حكم العباسيين والذي ترجم كتاب كليلة ودمنة، وهو مجموعة نصوص بهلوية مشتقة من كتابات بيدبـا، والذي ألّف كتباً في آداب الملوك والأتباع. مستقاةً من كتب الساسانيين المماثلة. ودام النقاش الـذي أثارتـه هذه الكتابات واستمر طيلة القرن الثامن وبداية القرن التاسع. وأخيراً ساد نوع من التسوية: لقد احتفظ بالتراث العربي، أمّا الحكمة الايرانية أو الحكمة الهندية الايرانية وكذلك الحكمة الاغريقية أو المعتبرة كذلك فأخذت تغذي الفكر الاسلامي بنفس درجـة القصص المسندة إلى العـرب الأقدمـين.

واعتُمِدَ العلمُ والمنطق الاغريقيين، بفضل جهود واسعة في حركة الترجمة، شجعها الخلفاء في مطلع القرن التاسع، مما أتاح للمفكرين الاسلاميين أن يضعوا حججهم للدفاع عن العقيدة في مواجهة أخطار آتية من ناحية الايرانيين.

وهكذا تكوّنت، على مهل، ثقافة تغذّت بالمعطيات المتنوعة، مع بقائها مرتبطة في نموها، بالمظاهر المتنوعة لعقيدة سوف نعود إليها فيما بعد. إنها ترتكز على مبادىء الاسلام، ولكنها في مجال الأخلاق، والحياة العملية خصوصاً، أفسحت المجال أمام التراث الأجنبي المأخوذ عن الشعوب المغلوبة، وبصورة خاصة عن الايرانيين.

عن طريق هذه الثقافة تأكدت وحدة عربية اسلامية تتمسك ليس فقط بتطبيق شامل ـ وإنْ تختلف أحياناً ـ لنفس الشريعة وباستعمال شامل للغة العربية، بل وأيضاً بنشر فكر ديني وأخلاقي كان تحت متناول الجميع وفي كل المناطق. حتى أن غير المسلمين الذين كانوا يقدمون مساهمة ضخمة في عملية ترجمة الكتب الاغريقية، قد اعتمدوا العربية. وإذا كانت بعض الطوائف قد احتفظت بلغاتها الطقوسية الأولى وأحياناً بأدب عقائدي بلغتها الخاصة (كالطوائف المسيحية التي كانت تستعمل السريانية) فإنها لم تكن تهمل معرفة العربية لتستعملها لغة الكلام وأداة الثقافة.

إنها [هذه اللغة] التأكيد، المدوّن بالوقائع، منذ الانتشار المسيطر خلال السنوات الأولى الاسلامية، على هذه النزعة الهادفة إلى الشمولية الكونية، والتي تدلّ على بعض الصيغ، المتأخرة بدون شك، للخطبة التي ألقاها محمد قبيل وفاته[1]. إن دين نبي العرب، الذي لم يقصِّر في أن ينادي في خطبته الأخيرة أن الجميع، عرباً أو غير عرب، هم سواسية، أصبح دين امبراطورية وسيطية ذات أصالة لا تثير أدنى شك لدى المؤرخ، في مواجهة عالم الغرب المسيحي أو الشرق البيزنطي. ولكن التطور لم يتم

---

١ ـ إن المساواة بين العرب وغيرهم، لم ترد في الخطب والأحاديث النبوية فقط بل هي في صميم القرآن. [الترجمة].

ـ أثناء حل مشكلات التنظيم الاجتماعي وتطعيم الثقافة التي سبق أن أشرنا إليها ـ دون مساس بالسيادة التي كان معترفاً بها للعرب في بادىء الأمر.

لا شك أن اللغة العربية كلغة علم وطقوس قد سادت سيادة لا تنكر جعلتها ما تزال تعلم حتى اليوم، من أجل الضرورات الدينية، عند المسلمين، سواء في أفريقيا السوداء كما في ايران وافغانستان وحتى في الهند. ولكن العرب أنفسهم، قد استبعدوا بصورة تدريجية، داخل الامبراطورية، من كل وظائفهم المهمة مكتفين بالاحتفاظ بدور تشريعي. والشعب المختار بفضل الرسالة، الذي أصبح شعباً غالباً منتصراً قد استبعد عملياً من كل دور قيادي، في الأمّة التي تمّ تكوينها. فقط ظلّت دعوة الاسلام إلى النصر، دعوة جعلتها الظروف التاريخية المعادية، عند مستوى الأمل المرجو منـذ آلاف السنين الذي نادراً ما كان أخروياً، إنما المستعد دوماً أن يـدعم المطامح الآنية للسلالات الطامحة في تأسيس امبراطوريات. هنا كمنت قوة وضعف عالم تحفّز الدعوة فيه آمال المسلمين المنتمين إلى مناطق متنوعة، وإلى أعراق مختلفة، هي مصادر تاريخ تغلبت فيه خمائر الثورة والتفرقة على الوعي المؤمن بوحدة اجتماعية دينية وإنْ تكن واقعية حقيقية.



الفصل الثاني

الفضاء الاسلامي الوسيطي

إن الحضارة التي يُعزى نموها بحق إلى انتشـار الاسلام مدينة من جهة، كما رأينا، إلى نشاط الشعوب التي نشأت في الجزيرة العربية، والتي اقترنت هجرتها الظافرة بانتشار لسانها وتراثها. ولكن هذه الحضارة نمت أيضاً في اطار جغرافي تبدو وحدته غـريبة من حيث المـظاهر وأسـاليب العيش، في العصر الوسيط . فعلى الرغم من ضخامة اتساع عالم يلامس من جهة اوروبا الغربية، ومن جهة أخرى حواشي الصين والهند، فان العناصر المكونة له تنتمي كلها، أو كلها تقريباً، إلى ما يسمى بالمنطقة الجافة أو شبه الجافة. ويُقصد بذلك البلاد ذات الامطار القليلة أو غير الكافية. وحيث لا يمكن للزراعة أن تزدهر في أغلب الأحيان إلا عن طريق الري، وحيث مساحات واسعة من الأراضي شبه الصحراوية ولمدة طويلة أراض صالحة للبداوة، مع وجود فروقات محسوسة جداً بحسب الأمكنة والعصور.

ولهذا لم يتردد المؤرخون والجغرافيون الحديثون أن يحاولوا ربط بعض سمات الحضارة الجديدة باوساطها الأصلية أو التي نمت فيها، وان يطرحوا فرضيات حول الاعمال وردات الفعل التي نتجت. من خلال مئات من العادات متنوعة، فرضتها طبيعة الأرض أو المناخ، والقواعـد المتكـونة، بصورة تدريجية داخل المجتمع الاسلامي الناشىء. ولا تمكن هنا مناقشة

مجموعة من النظريات تتناقض أحياناً وفي الغالب لا تنظر إلا إلى مظهر من مظاهر تطور مجعول شديد التعقيد بفعل المؤثرات المتعاكسة. كما تجب الاشارة إليها بايجاز كغيرها من ادارات البحث غير المكتمل أو المستكشف، ثم عدم اهمال العوامل القوية المؤثرة في وحدة واصالة الفضاء الاسلامي القديم الذي تم فيه استثمار الموارد الطبيعية المترابطة وتتجيرها.

١ ــ تأثير الجزيرة العربية

هل تدين الرسالة الاسلامية بشيء ما إلى الجزيرة العربية وإلى الوسط البدوي؟ كثيرون اعتقدوا ذلك، مع عرضهم أجوبة مختلفة على هذا السؤال. وآخرها هو جواب مونتغمري وات الذي سبقت الاشارة إليه. ولكن قبل المستشرقين بكثير، كان عند المسلمين دائماً القناعة أن الاسلام والعروبة صنوان في المظاهر التي عقبت نشوء الامبراطورية الأولى الاسلامية كما في السمات المميزة للدولة التي اقامها محمد في المدينة، في وسط عربي، ومن أجل الاستجابة لآمالٍ ومطامح عربية.

من الثابت فعلاً أن الدعوة الاسلامية، الموجهة في بادىء الأمر إلى العرب في الجزيرة، لم تستطع ان تراعي على الاطلاق عاداتهم، وان تكن قد استطاعت أن تغيرها. ثم ان من الواجب ان لا ننسى أن هذه العادات لم تكن متجانسة موحدة، في جماهير، وان كانت ذات قومية واحدة، فانها كانت تتضمن بدواً كباراً وصغاراً كما تتضمن فلاحين مقيمين متحضرين، يشغلون الواحات، ثم اصحاب قوافل ذوي روابط مدينية، يسيطرون على طرق الحجاز: وكلهم عرب من عائلات، موزعة إلى افخاذ وقبائل تتباهى بانسابها المتشابهة، وتختلف في عاداتها وسلوكاتها.

وكان من الواجب إذاً، وبالتأكيد، لحظ العلاقات الغامضة التي رعاها الدين الاسلامي، منذ البداية، وفقاً للمثال البدوي ووفقاً لمتطلبات الحياة العشائرية. واقام الاسلام الاخوة بين المؤمنين بدلاً من التضامن بين اعضاء القبيلة الواحدة، وشجب الروح المادية والقدرية الجبرية المترسخة في نفوس رعاة البدو وكذلك شهوتهم للكسب، كما عارض بذات الوقت، ولم ينفك يذكر بذلك تكراراً، الروح المركنتيلية، التي كانت غالبة في اصحاب

القوافل المكيين. إلا أن الاسلام استمر في تشجيع ممارسة الغزو، عن طريق مبدأ الجهاد. والغزو عزيز على قلوب العرب، وهكذا حافظ، من بعض النواحي على روح القتال فيهم.

ولكن كانت هناك الاعراف القديمة السائدة في الحياة الحضرية، والخاصة بالحجاز وخصوصاً في «الجمهورية التجارية» في مكة. وهذه الأعراف هي التي أريدَ استعادتها، بجعل الاسلام «ديناً حضرياً مدنياً» بصورة أساسية. والملاحظة الأساسية بهذا الشأن ــ وقد صاغها، سابقاً وليم مارسي الذي استعاد فكرة عبر عنها ارنست رينان ــ وقوامها أن الواجبات الدينية أو الفرائض في الاسلام ــ كما حددتها الشريعة بشكل صلاة ووضوء، وصوم وحجاب للنساء ــ قد وضعت بصورة خاصة لقوم يعيشون في المدن: من هنا كانت محبة الأوساط الاسلامية لانشاء المدن والحواضر.

هذه المزاعم الأخيرة، المقبولة غالباً من جانب الجغرافيين، تقتضي، في مطلق الأحوال، من جهة، ان الحجاز عرف ايام محمد مراكز معيشية حضرية، تستحق تماماً التسمية بالمدن، ومن جهة أخرى ان الفرائض الدينية، التي اعتبرت فيما بعد ذات دلالة، كانت، منذ ذلك الحين قد فرضت وتقيد الناس بها. ولكن هاتين الفرضيتين ما تزالان موضع تحقيق. إذ هل بالامكان الكلام عن وجود وسط مديني فعلاً في مكة، وهي قرية بسيطة، محطة للقوافل أو في المدينة، وهي تجمع ريفي لقرىً منتشرة عبر سلسلة من الواحات؟ واذا كان قد شاع استعمال عبارة «مدينة النبي»، وهي تتضمن كلمة «مدينة» التي ارتدت فيما بعد معنى الحاضرة أو المدينة بالمفهوم العصري، فيجب فهم الكلمة في ذلك العصر القديم بمفهوم لم يكن إلا اعلاناً عن استعمالها اللاحق. ان مدلول الكلمة هو المكان الذي يحل فيه صاحب الحكم، أو القاضي الذي يفصل في القضايا الدقيقة، اي الشخص الذي يقضي بالعدل اي «يدين» والذي يصدر الاحكام كما كان الحال في النبي محمد. أما الفرائض الطقوسية الرئيسية، كالصلوات الخمس

جديد على مقربة من بعضها البعض، بحيوية متجددة دائمًا ضمن مواقع مثل موقع الفسطاط والقيروان ودلهي، قامت، على العموم، في أوقات ثانية مدن تجارية، كانت تستفيد من تجاورها مع الأولى، أو قد تطغى عليها أيضاً إذا كان الموقع ملائمًا ومُختاراً: وهكذا خلفت الحاضرات بحق، وبشكل طبيعي جداً، ونموذجها الكلاسيكي بغداد، المدن التي أوجدها مؤسسو السلالات المالكة لتعكس، وترمز إلى قوتهم في تأسيساتهم الملوكية، بعد أن ينفقوا فيها حصيلة غزواتهم الحربية، ويستجلبوا اليها ببذخهم النشاطات من كل نوع.

فبغداد كانت «مدينة مدورة» مزودة بسور متين، وقد اشاد بها المؤرخون العرب، وقد بنيت سنة ٧٦٢، بناها الخليفة العباسي الثاني المنصور ليحيط بها قصره. والاحياء التجارية التي صممت فيها أولاً، اضطرت إلى الانتقال فيما بعد خارج اسوارها، فزادت من المساحة المبنية. وبعدها تمّ بناء مقر ملكي آخر، على الضفة الأخرى من دجلة، من قبل ولي العهد المهدي، سنة ٧٦٨. وهذا المقر شكل بدوره مركز مدينة مهمة قامت على الضفة الشرقية من النهر. إذ قامت عمارات ارستقراطية حول المقر، اتاح لها الازدهار الاقتصادي المتنامي باستمرار، بفعل موقعها عند ملتقى الطرق بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، أن تصبح تجمعاً وسيطياً ضخمًا.

لا شك أن تراجعه اصبح محسوساً منذ اللحظة التي خفت فيها حدة بادلات نتيجة انعدام طلب البلاط على متطلبات الترف. وادى فقر لخلفاء، بصورة خاصة بسبب فقدهم السلطة الفعلية، بعد سنة ٩٤٥، إلى منعهم من معالجة الخسائر التي سببتها الحروب أو الكوارث الطبيعية أمثال الفيضانات.

ولكن قلب العاصمة ظلّ قائمًا حتى العصر الحديث، حيث عرف موقعها النعمة من جديد.

إن المصير العظيم الذي لاقته بغداد، في التاريخ وفي الاسطورة، كمدينة عباسية مميزة في العصر الذهبي، قد غطى على مصير حواضر

اتخذت قواعد انطلاق للجيوش التي انطلقت نحو الولايات الساسانية أو البيزنطية. ولكن، حول مراكز التجمع الحضري التي تكونت هكذا بالنسبة إلى العرب، تجمعت أيضاً عناصر مختلفة، داخلة في الاسلام، أو غير داخلة، مكونة من السكان المحليين، في حين انصرف الفاتحون أو ذرياتهم إلى مهام جديدة، مذ تناقصت أرباح الغنائم؛ وهكذا اصبحت هذه «المدن الأولى المستحدثة»، في الاسلام، مراكز تجارية، حلت محل العواصم «الوطنية» القديمة، في حين، احتفظت مدن سابقة على الاسلام، كما في سوريا مثلاً، بقوة جذبها، وامتصت القادمين الجدد. في الحالة الأولى كما في الثانية، وضعت في خدمة هذه المدن، وبآنٍ واحدٍ، الكفاءات التجارية، التي وجدت عند أوائل الداخلين في الاسلام، ثم موارد ارض تتشابك فيها طرق جعلتها الوحدة السياسية، سالكة رغم بعد المسافات. فالأمبراطورية الساسانية، ومعظم الأمبراطورية البيزنطية، يضاف إليها شبه الجزيرة الايبيرية (اسبانيا) والفيزيوغوتية (جنوبي فرنسا)، لم تعد تشكل إلا عالماً واحداً، تستطيع البضائع أن تتجول فيه بحرية ابتداء من مقاطعة ما وراء النهر (ترانزوكزيان) أو من الجزيرة العربية إلى شواطىء المتوسط، ومن مصر إلى المغرب وحتى اسبانيا.

هذه السهولة في التبادل، عملت على ثبات الطلب على المنتوجات المصنوعة التي كان صناع المدن وحدهم يقدمونها، وامنت بشكل خاص، في مجال التنمية الحضرية، نمو الاحياء الشعبية والصناعية. ولكن هذه السهولة لا تفسر تكاثر وانتشار «المدن المستحدثة» التي تعاقبت بصورة سريعة، بعيد المدن ــ المعسكرات، وكأنها «حواضر ملكية» مرتبطة مباشرة بارادة اصحاب السلطة. وسرعان ما أخذ الملوك المسلمون، سواء كانوا خلفاء أو ولاة أو حكاماً محليين، متمتعين باستقلال ذاتي فعلي في مناطقهم، بالرغبة في بناء القصور الباذخة، حيث كانوا يعيشون، محاطين بحراسهم، وحيث يضعون تحت سيطرتهم الأجهزة الادارية المناسبة لكل عاصمة أو لكل مركز ولاية.

إلى جانب هذه المدن الحكومية، المؤقتة أحياناً، والتي قد تُنبت من

اليومية، والتي لا ترتكز على أوامر قرآنية[1] فلسنا نعلم في أي وقت بالضبط تم التقيد بها بدقة.

وهكذا يصعب رؤية الاسلام الأول وكأنه «مديني». وبالمقابل يمكن البحث في سمة الحياة، في تلك الحقبة، عن أحد أسباب التطور الحضري الذي ظهر بشكل لا ينكر عقب الفتوحات مباشرة. من المعلوم، بهذا الشأن أن التجار الكبار قد نقلوا في السابق منتوجات ترف وبذخ، عبر الحجاز بين مرافىء العربية الجنوبية ومرافىء المتوسط. هؤلاء المشرفون على القوافل تابعوا نشاطاتهم بعد ظهور الاسلام، رغم تهديدات محمد لاولئك الذين يتكالبون على الثروات. وقد اشتهر عن العديد من أصحاب الرسول أنهم انصرفوا إلى التجارة، منذ أيام تكون مجتمع المدينة. وقد يكون قد حدث ان مثل هذا الاجراء، الذي يسرته وسهلته ولادة الامبراطورية العربية، قد ساهم، من جهته، في نمو المدن. مما يعيد إلى تجار القوافل الكبار في الحجاز احدى اهم السمات المميزة للحضارة المنبثقة عن الاسلام. وهكذا نجد، في هذا الحدث بالذات، الدليل الساطع على أحد مزاعم الجغرافي غرافيه دي بلانهول الذي يعتبر، من بين اصالات الحضارة الاسلامية، التوافق الذي أتاح لمجموعات حضرية وبدوية، استقى كل منها من تراث عربي أصيل، ان تكون، وأن تبدو، على حد سواء، أدوات بث واذاعة.

٢ ــ النمو الحضري

تأسست فعلاً عدة مدن في بلاد الاسلام، منذ حقبة الفتوحات: البصرة والكوفة في العراق، شيراز في ايران، الفسطاط في مصر، القيروان في تونس مثلاً. لا شك أن هذه المدن لم تكن أولاً إلا مدناً ــ معسكرات،

---

١ ــ ان موجب الصلوات في أوقاتها وارد في القرآن في جملة آيات. أقيموا الصلاة.. ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً. [الترجمة].

الخلفاء الأخرى، في العراق، أمثال الرقة على الفرات، وسامراء التي يتكلم اسمها وآثارها، بصورة خاصة لعلماء الآثار المتخصصين.

وعرفت البصرة بدورها، في القرون الوسطى، نمواً ملحوظاً، يعزى إلى وضعها كمرفأ مفتوح على الشرق الأقصى، عند ملتقى نهري ميزبوتاميا في حين عانت الكوفة من منافسة بغداد، القريبة جداً، والتي واتتها الظروف السياسية. ولكن المدينة الأخرى الكبيرة، في القرون الوسطى الاسلامية، كانت في مصر، حيث كسفت الفسطاط مدينة الاسكندرية، كما كسفت مدينة بابيلون[1] القديمة التي كانت تقع في مواجهتها. واتسعت الفسطاط كمدينة تجارية غنية بانتاج ما وراءها من البلاد، باحياء «سكنية» وملكية، اقامها الحكام العباسيون، والأمراء الطولونيون المستقلون الذين أرادوا أن يقيموا مدينتهم الخاصة بهم في أواخر القرن التاسع. واحتفظت فيما بعد بدورها كمدينة أولى إلى حين قام الخلفاء الفاطميون بتأسيس القاهرة، تجميعاً للاحياء القائمة في مكان إلى الشمال، سنة ٩٦٩، أي بتاريخ اقامتهم المظفرة في الشرق. وقام في القاهرة بدورها، نشاط مهني وتجاري لم يفارقها أبداً، حتى بعد هجر قصورها الملكية، واقامة العاصمة الأيوبية الجديدة، داخل قلعة حصينة مُشرفة على المدينة.

وأبعد من ذلك نحو «الغرب» بدت نفس الظاهرة أكثر بروزاً. فقد احتفضت لمدة طويلة مدينة القيروان، التي لم تكن وحدها، المدينة ــ المعسكر، التي ظهرت عند الفتح، بوظيفتها كمركز رئيسي للمقاطعة. وقد تميزت بتراكم عدة مدن حكومية حولها، ازدهرت الواحدة منها تلو الأخرى. بل انشئت مدن أخرى، كتب لها مستقبل خالد، في المغرب الأقصى، بارادة حكام انتسبوا إلى سلالات متتالية. وهكذا ظهرت إلى الوجود فاس بتجمعها المزدوج حوالى سنة ٨٠٨، ثم مراكش سنة ١٠٦٢.

---

١ ــ بابيلون أو بابليون: اسم مدينة مصرية وجدت في القرون الوسطى جنوبي موقع القاهرة. ويراد بهذا الاسم المدينة القديمة والحصن الذي اقامه الرومان. لا تزال بقايا هذا الحصن باقية إلى اليوم في قصر الشمع سقط في قبضة العرب في ٩/٤/٦٤١م. (الموسوعة العربية الميسرة) [الترجمة].

ودان كل منهما، وخصوصاً فاس، بازدهارها إلى موقعها في مفترق طرق تجارية.

وفي اسبانيا، بالمقابل، حيث انشئت المدن الجديدة الوحيدة، على الشاطىء (المارية، ومرسية)، احتفظت المدن القديمة بأفضليتها، واحياناً بفضل ازدهار المساكن الملكية العظيمة المجاورة، كما في قرطبة. وكان الوضع أكثر تعقيداً في الطرف الآخر من العالم الاسلامي، فوق الهضبة الايرانية، حيث، توسعت، في غياب المدن المعسكرات، وإلى جانب المدن المستحدثة، المدن الايرانية القديمة توسعاً متسارعاً، بفعل اضافة احياء ـ تتناسب مع تدفق الفاتحين العرب ومع الازدهار الاقتصادي ـ إلى المدن الأصلية. فالمواقع المأهولة منذ زمن بعيد مثل نيسابور، ومرو، وسمرقند، اصبحت عواصم بحق. ونشأت مدينة شيراز عن مستوطنة عسكرية اسلامية. وتوسعت مدن أخرى حول القصور الملكية مثل غزنة وبوست لشكاري بازار، في الوديان العليا لنهر هندوكوش أو الأراضي المروية في سيستان. ونمت «مَشْهَدُ» أخيراً، ابتداء من القرن التاسع، حول ضريح مقدس، بحيث حلت بسريعاً محل المدينة المجاورة طوس. في هذه الأثناء، قامت مدينتان توأمان، في واحة اصفهان، لتصبحا فيما بعد مدينة واحدة، سرعان ما ازدهرت وتوسعت أكثر فأكثر.

وتميزت سيطرة الاسلام بتكاثر عدد المدن، وبتوسع، وتضخم عدد سكان المدن القديمة ومساحاتها، بعد أن احتلها الفاتحون، سواء في مصر أو المغرب أو اسبانيا أو في سوريا والعراق وايران. ولكن الاسباب التي تحكمت بهذا التطور تنوعت احياناً، كما رأينا، بتنوع اشكال المدن، انطلاقاً من المدينة البلاط إلى الحاضرة التجارية، متأثرة بالظروف الطبيعية كما بردة فعل احداث تاريخية معينة. حتى المسار نحو النمو الحضري لم يتم دون نكسات، دلت عليها كثرة المدن المدمرة الممسوحة ارضاً خلاءً كالتي يمكن احصاؤ ها اليوم بكثرة في العالم الاسلامي.

ومع هذا لا يمكننا أن نرى رابطاً واضحاً، رابط علة ومعلول، بين

الدين الاسلامي ونهضة حركة حضرية تتجاوب في الواقع مع فعل العوامل المتعددة.

لا شك أن المدن الشهيرة، سواء كانت مدناً حكومية أو حواضر اقتصادية ناشطة، كانت مراكز فكرية لتعليم العقيدة وصنعها فيها وحيث كانت المذاهب اللادينية تدرس أيضاً. لقد كثرت الاشارة إلى أن «تاريخ» هذه البلدان، الذي كتب خلال القرون الوسطى، يَبدو، بصورة شبه دائمة، كمجموعات ملاحظات أو معلومات حول سِير حيوات العلماء الذين كانوا يعلمون فيها، وثانياً حول الرؤساء والأمراء الذين طبعوها بطابعهم. ولكن هذا الواقع هو من نتائج النمو الحضري لا من اسبابه. ومراكز الدراسات الناشئة بفعل رعاية الآداب والفنون، داخل المراكز السياسية التي سوف نراها، فيما بعد، تشكل مراكز حضارة، لم تؤمن الشهرة إلا للمدن التي كانت متطورة. فقد لاقى علماء الكوفة مثلاً صعوبة بالغة في الحفاظ على استقلالهم في مواجهة المدارس التي كانت تحضنها الحاضرتان البصرة وبغداد، اللتان كانتا تنعمان باسباب اخرى غير دينية. والأمثلة الوحيدة عن المدن الناشئة بفعل الاسلام ومن أجل الاسلام هي المجمعات الكبرى التي تكونت حول ضريح أو حول محجة مثل مشهد وقُمْ في ايران وكربلاء والنجف في العراق.

وفيما وراء هذه الأسباب، تعود الأهمية التي ارتدتها المدن في العالم الاسلامي الوسيطي، بوجه عام، إلى الصراع القائم يومئذ بين ترف الحياة الحضرية والتقشف والعزلة المفروضين على سكان السهوب والأرياف، المحرومين من الوسائل ومن الأمن، والمتحفزين دائماً، مع ذلك، للهجوم وزرع الاضطرابات في المدن الفخمة.

وإذن يجب الرجوع إلى الواقع الجغرافي، الذي كان سائداً في البلدان الجافة، بعد الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذا الواقع بالنسبة إلى كل حالة خاصة، من أجل الاطلاع الناجح، على نمو المدن الاسلامية التي كان لكل منها تاريخها، واصالتها العميقة، والتي ما كانت وتيرة نموها الدورية إلا لتتفق مع الوتيرة الدورية التي كانت تتحكم، في نفس المناطق

بالعلاقات التي كانت سائدة بين أهل البدو وأهل الحضر والتي يجب الآن أن لا نغفلها.

٣ ـ البداوة

تتطلب مسألة البداوة وانتشارها في بعض بلدان الاسلام، حيث ادت في بعض الأحيان إلى تنقلات وإلى كوارث، هي أيضاً بعض الحذر، عند مقاربة مجال التعميمات المتسرعة التي سادت غالباً. لقد كان الفاتحون المسلمون، في معظمهم بدواً سابقين أو نصف بدو، لم يتخلوا حالاً عن عاداتهم في الأماكن التي استقروا فيها. الا انهم، على ما يبدو، لم يغيروا، في حقبة الفتح، المناطق التي تملكوها. ولكن أغلب «العرب» الذين استعمروا البلدان المفتوحة، تحضروا سريعاً. وهكذا تحولت «المعسكرات» الأولى، بسرعة، إلى تجمعات ناشطة سبق أن اشرنا إليها، في حين عادت إلى الوجود، من جهة أخرى، إنما لصالح ملاكين آخرين، الملكيات الريفية التي هجرها ملاكها القدامى. لقد كان الانتماء إلى قبيلة عربية، طيلة قرنين أو ثلاثة، مظهر اعتزاز وفخر، حتى أن الداخلين الأولين في الاسلام، اضطروا، كما رأينا، إلى الانتساب برابطة «الموالاة» إلى قبيلة من القبائل. ولكن هذا الانتساب لم يكن يقتضي التزاماً فعلياً بالعادات والآداب البدوية التي استمرت فقط قائمة ضمن مجموعات قليلة ضيقة.

وتغير الوضع فيما بعد بشكل مختلف بحسب المناطق، وبحسب الشطائر العرقية المعتبرة وبحسب آثار الفتوحات اللاحقة، وظلت المشكلة تقوم على معرفة ما اذا كانت الحقبة الاسلامية تتميز، في كل مكان، بتضاؤل المساحات القابلة للري. ساد الظن بامكانية الجواب ايجابا، على هذا السؤال الأخير، فيما خص العراق، حيث سمحت بحوث في الاثار، حديثة ودقيقة، بالقول أن الأراضي المروية كانت أقل في بداية الحقبة العباسية، مما كانت عليه في الحقب اللاحقة. ولكن الواقعة كما وردت على هذا الشكل، لا تقتضي بالضرورة أن يكون الفاتحون المسلمون قد انصرفوا، عامدين، عن الزراعة وعن العناية بالقنوات، بل البادي الواضح

ان هناك اسباباً أخرى لعبت دورها في الأمر مثل فقر التربة، أو بروز بعض المشاكل التقنية الطارئة.

وكما انه لا يمكن استخلاص احكام جازمة من جراء كون الأرض كانت مزروعة، عند الفتح، خصوصاً من قبل سكان البلاد الأصليين الذين ظلوا امناء لدينهم الأول، المسيحية والزارادشتية بصورة رئيسية، والذين كانوا يعاملون كرعية من الدرجة الثانية. لا شك أن «الاقطاعيين» الجدد، إن امكن اطلاق هذه التسمية على الاشخاص الذين كان لهم الحق بجباية الضريبة، والذين كانوا يملكون هذه الأراضي، ولو بشكل مؤقت أحياناً، لم يكونوا يقيمون في ممتلكاتهم، ولم يكونوا على اتصال مباشر وشخصي، مع مصادر ايراداتهم. إلا أن هذا الوضع لم يمنعهم من الاهتمام بها. ومنذ بداية القرن الثامن حاول ملاكون كبار، مثلاً ــ كما نجد ذلك في تواريخ أحداث ذلك الزمن. وبعد فحص المناطق المهمولة اليوم ــ أن يحسنوا أوضاع وظروف استثمار ممتلكاتهم العقارية. بل ان بعض الأمراء بذل جهوداً كبيرة من أجل استصلاح هذه الممتلكات، كتجفيف الأراضي المستنقعات كأراضي «البطايح» في العراق الأسفل، تقليداً لمسلمة الشهير، ابن الخليفة عبد الملك، أو كمد وتطوير شبكات المياه التي لفتت بقاياها انتباه عالم الآثار جان سوفاجي، وذلك حول قصورهم، في الصحراء السورية. مثل هذه الأعمال كانت تتطلب، من أجل الاستفادة منها، فيما بعد، موارد مالية لم يكن يقدر عليها غير ابناء الأسر الثرية. وهذا يدل على أن الأرض المزروعة لم تكن مهملة على الاطلاق، من قبل الارستقراطية العربية المسلمة التي كانت تتبع سياسة شبيهة بسياسة سابقيهم، في نفس المناطق سياسة طبقت أيضاً في مناطق أخرى بعيدة، واستمرت طيلة الحقبة الأولى من الحكم العباسي.

كان الخليفة يومئذ يمتلك أطياناً خاصة به، في العراق وفي سوريا، كانت عائداتها تغذي خزينته، ليس هذا فقط، بل إن الزعماء العسكريين والأعيان أو وموظفي الدولة كانوا يعتمدون على ايرادات المواسم التي كان

منتوجها يضاف إلى معاشاتهم العادية. وإذا لم يكن المجتمع الراقي الذي كان أعضاؤه يدورون في فلك البلاط العباسي، مجتمع ملاكين أرضيين بالمعنى الصحيح، فقد كان مستواه المعيشي مرتبطاً بازدهار الأراضي التي كان يملكها، في قلب الأمبراطورية، كما في المناطق التي أدى الفتح الاسلامي إلى ادخال اساليب جديدة للزراعة أو لحفظ المياه، من أجل الري.

نضيف ان الضرائب العقارية، كانت تقدم معظم موارد الدولة، وكانت الادارة المركزية تسهر على ازدهار المواسم التي كانت مطارح للضريبة، مما يؤيد وجهة نظر بعض الوزراء، في القرن العاشر، حول الاثر المدمر، في الأمد البعيد، للضرائب الثقيلة. وكانت مصداقية ملاحظاتهم، بهذا الشأن لا تعني أن الحكومات في الوسط الاسلامي الوسيطي، كانت تعنى بمراعاة الزراع لكي يتأمن انتاج الأرض: هذا على الرغم من قيام بعض حاشيات الملوك والحكام بممارسة ضغوطات من أجل الحد من تجاوزات جباة الضرائب ومن أجل الامتناع عن استغلال الجماهير الفلاحية العزلاء استغلالا سيئاً. ولكن الأمر كان يتعلق بعيوب في النظام السياسي، أكثر مما كان مرتبطاً بتأثير «العقلية الاسلامية» بحد ذاتها.

ومن جهة ثانية، من المؤكد أن اضطرابات حقبات الحرب أو الثورات وكذلك أقل التغييرات في البنية الاجتماعية، كان لها انعكاساتها على شروط الاستثمار الزراعي، بحيث امكنها أن تخرب مساره لمدة طويلة بحيث أجبرت مجموعات بشرية على النزوح بعد أن كانت متوطنة ومستقرة حتى ذلك الحين. وتمت هذه الظاهرة التي يصعب حدوث عكسها، في عدة مناسبات. فقد ترجمت الصراعات الداخلية التي عرفها العراق في القرون: العاشر والحادي عشر والثاني عشر، على سبيل المثال، باضرار وقعت على نظام الري، عبثاً حاول الحكام اصلاحها. فنشأ عن ذلك ترك بطيء إنما متمادٍ لأراضٍ اعيدت إلى حال جفافها الأول. وعمل أيضاً منح الخلفاء العباسيين، للقادة المرتزقة من أصل اجنبي، المتكاثر عددهم مع الوقت، حق جباية الضرائب من ممتلكات كانت خاضعة في السابق للاعشار أو

للضريبة العقارية العادية، على تخريبها من جراء ترك رقابتها لأسياد مؤقتين، لم يكونوا يهتمون بالعناية بها. وبُدِىء بهذا النظام، أول الأمر، مع الأمراء البويهيين ثم تطور وفشا في العصر السلجوقي. حتى أدى إلى نقص المساحات المزروعة، كلّ تنام لقوة وسيطرة اية طائفة عسكرية يزداد طغيانها. وهكذا انوجدت احدى هذه الظاهرات التاريخية التي لا يصح، بالمعنى الصحيح، ربطها بانتشار الاسلام، والتي نجدُها وراء كل الحالات الكثيرة التي تمت فيها اعادة «تصحير» الأرض، كنتاج للهجمات التخريبية التي سنتكلم عنها فيما بعد، أو أيضاً كتوقف تجارة البحر المتوسط توقفاً أدى إلى هجر زراعة الزيتون في داخل بلاد انطاكية في سوريا الشمالية، التي اصبحت منذ ذلك الحين «منطقة المدن الميتة».

فضلاً عن ذلك يشارُ أحياناً، في معرض التدليل على أثر البداوة في الاسلام، إلى ظهور الدول البدوية الاسلامية ابتداء من القرن العاشر ـ الحادي عشر. ولكن ما قيمة الأمثلة المذكورة، بهذا الشأن؟ إن قرامطة البحرين كانوا يضمون في صفوفهم نسْبة عالية من البدو المتعودين على السلب والغزو، الأمر الذي يبرر الرعب الذي نشروه بخلال عدة عقود في العراق الأسفل وحتى في الجزيرة العربية حيث كانوا يهاجمون قوافل الحجاج: ولكن الأراضي التي خضعت لممارساتهم ظلت محدودة دائماً. لقد قامت في هذه الحقبة بالذات امارات «عربية» هنا وهناك، مثل امارة بني مرداس في حلب في القرن الحادي عشر، ولكن قوتهم لم تتأت من الدور الذي لعبه البدو فيها.

وإذا كان الفاطميون، من جهة أخرى، الذين استلموا الحكم في افريقيا سنة ٩٠٩، قد استعانوا في حكمهم بالبرابرة القطاميين، البدو جزئياً، فان الدولة التي انشأوا لا تستحق بأن توصف بانها دولة بدوية. أما بنو هلال المشهورون، الذين أطلقهم الفاطميون بالذات، بعد تمركزهم في مصر، نحو افريقيا لمعاقبة الحكام الزيريين العصاة، فلم يؤسسوا «دولة بدوّية» إذ اكتفوا بالقضاء على كل شكل من أشكال الحضارة في المناطق التي اجتاحوها. وبالفعل كان من الواجب انتظار عهد قريب حتى تظهر

دول ذات اساس بدوي، خصوصاً في الجزيرة العربية، وفي شرقي الأردن. أما في العصر الوسيط، فلم تلحظ هذه الظاهرة. فكل ما يلاحظ بهذا الشأن انه حينها تضعف السلطة المركزية، مثلاً في القرن العاشر والقرن الحادي عشر، يلعب البدو دوراً أكبر فيتوصل عرب من الصحراء، في مناطق محددة، إلى نيل نوع من الحكم السياسي الذاتي.

٤ ــ الاجتياحات

بالمقابل، حصلت اجتياحات غير عربية، ذات اتساع وشمول فاوقعت الاضطرات، في عدة مناسبات، داخل عالم الاسلام، وفي العلاقات بين البدو والحضر، هذه العلاقات التي قلما تغيرت منذ عهد الفتوحات الأولى، والتي طبعت باثارها كل التاريخ الاسلامي الوسيط. هؤلاء المجتاحون كانوا يتصرفون براحة نظراً لأن اراضي الأمبراطورية كانت تتضمن مناطق شاسعة غير مأهولة، وضعيفة الحماية، وبالتالي مفتوحة أما التسلل وامام اجتياح العصابات المسلحة، خصوصاً عند حدود آسيا الوسطى وعند الصحراء من حيث انطلقت بعض أعنف الهجمات.

لقد سبق للخلفاء العباسيين أن استأجروا كمتطوعة مرتزقة، أما الأتراك أو الايرانيين الآتين من مناطق الحدود بعد سوقهم كعبيد، أو بعد اسرهم اثناء الغزوات، أو سوداً من أصل سوداني في أغلب الاحيان، هؤلاء البدو القدامى، الموضوعين في وسط حضري، توصلوا إلى تكوين مجموعات اجتماعية على حدة، وضعت، في بعض الأحيان، بعيداً عن السكان. وطبق ذات النظام في اسبانيا، حيث سيطر المسترَقّون من الجنس الأبيض. وطبقه أيضاً الفاطميون أيضاً ليشكلوا جيوشاً قوية عن طريقه ولكن هذا التجنيد المحدود لعناصر حربية، قليلة التحضر، والمنتسبة إلى اعراق مختلفة، لم يكن يشبه في شيء ما حدث فيها بعد.

لقد كانت نتائج الدور الذي لعبه الغزنويون، اثقل وطأة بعد أن اجتاحوا ايران الشرقية في مطلع القرن الحادي عشر، وبعد أن سبقتهم اليها مجموعات تركية سبق لها أن تسربت لتخدم الحكام المسلمين في خراسان، واستطاعت منذ ذلك الوقت أن تحتفظ بتماسكها القبلي، حتى

استولت، بقيادة زعمائها الذاتيين، على أراض كاملة. واستقر الكرخيز Karakhanides، الذين دخلوا في الاسلام، في أواسط القرن العاشر، بعد اتصالهم بالسامانيين الذين كانوا يسيطرون على ما وراء النهر (ترانزوكزيان)، في هذا الاقليم بعد أن ضعف الحكم الساماني. واحتلوا منطقة بخارى ثم وسعوا ممتلكاتهم حيث ظلوا إلى بداية القرن الثالث عشر، يحكمون وفقاً لعاداتهم العشائرية، مقسومين بين سلالتين ملكيتين رئيسيتين، في الشرق وفي الغرب من تركستان، ليؤسسوا مملكة لم تتوحد ابداً مركزياً.

ولم يتوغلوا أكثر في الأمبراطورية، لأنهم اصطدموا بمقاومة الغزنويين، نسبة إلى مدينة غزنة، في افغانستان، حتى اقاموا سلالة ملكية مستقلة بعد أن اجهزوا على المرتزقة العاملين تحت امرة السامانيين أنفسهم. وعرف سبكتكين وذريته من بعده، وهم اتراك الأصل، وهو يوسع فتوحاته من خراسات نحو سيستان، وخصوصاً الهند، كيف يستوعب التنظيم الحكومي والاداري الذي زرعه الاسلام في هذه المناطق.

وكانت الدولة الغزنوية بالفعل اول دولة اسلامية تولدت عن تمازج الغزاة الاسيويين، بالمقارنة مع الامارات الطولونية والاخشيدية المصرية التي كان على رأسها ضباط اتراك، انما دون أن يرتكز وجودهم على سيطرة المجموعات العرقية التركية.

ومهدت الدولة الغزنوية السبل امام الدولة السلجوقية، التي كانت، هي أيضاً، دولة تركية تستند على قوى عسكرية تركية، إنما تعيش وفقاً للاساليب القديمة الايرانية والعربية الاسلامية. وقد احتل السلجوقيون بالتدريج، كامل ايران، بعد طرد الغزنويين نحو الشرق، بعد أن استولوا على عدة مدن، مثل نيسابور والري وهمدان واصفهان وشيراز، قبل أن يصلوا إلى العراق، حيث قضوا نهائياً على حكم الامراء البويهيين، وذلك قبل دخول الصليبيين إلى سوريا بقليل. وقامت جماعات تركمانية اخرى تنتشر في اذربيجان، ومنها إلى أرمينيا، ثم إلى الأراضي الشرقية للامبراطورية البيزنطية. وانتصر السلطان الب ارسلان، الذي قام على

رأس حركة عفوية، على ما يبدو، على رومان ديوجين في معركة مانزيكرت سنة ١٠٧١. التي فتحت أمام الاتراك بر الأناضول.

هذا الغزو التركي السلجوقي ــ وقد سمي هكذا نسبة إلى سلجوق جد الغزاة ــ كانت له نتائج مهمة على تطور العالم الاسلامي. فلم يُكْتف باستلحاق الاراضي الأناضولية الصعبة، بعد ذلك، بالمحاور التجارية القائمة فيه، ولم يكتف بتقوية الاتجاه السني في مركز الامبراطورية الاسلامية القديمة فقط بل ان التوازن الاجتماعي قد تغير كثيراً بدخول عناصر تركية، عسكرية التكوين فاختلطت بالسكان المحليين بنسبة تنوعت بحسب المناطق. من المستحيل بالتأكيد تقدير عدد هؤلاء «الغزاة»: فإذا جرى الكلام حول ستة عشر الفاً اشتركوا في معركة «داندانـاكان»، ضد الغزنويين، فبالامكان الظن بأن القصد يتناول فقط موجة أولى وان تدفق التركمان، نحو بلاد الاسلام استمر طيلة سنين طويلة.

واستطاع زعماء القبيلة السلجوقية، «السلاطين» الأول، في مطلق الأحوال وطيلة نصف قرن أن يسيطروا على مجموعة امارات واسعة تركية، امتدت من ترانزوكزيان إلى ميزوبوتاميا وان يحكموها بمساعدة الاداريين الايرانيين، بواسطة «اقطاعيين» اعطوا العديد من الامتيازات العقارية. لا شك أن بعض هؤلاء الزعماء قاموا باعمال منفردة سيئة في نظر السلطة المركزية، مثل اتزيز ATZIZ الشهير الذي احتل دمشق سنة ١٠٧٦، ثم اضطر فيها بعد أن يخلي المكان لتوتوش، شقيق السلطان السلجوقي في ذلك الحين.

لا شك أيضاً أن العصابات التي اجتاحت اذربيجان، ثم ارمينيا، لم تكن تحت امرة السلطان الكبير: ولكنها عندما وصلت إلى الأراضي البيزنطية، عندها فقط، تمت السيطرة موقتاً على تصرفاتها، وذلك قبيل المعركة الحاسمة التي قامت بها. وكانت روحها عائلية، لم تتوقف ولو بصورة مؤقتة، إلا بالصعود السياسي للسلجوقيين الاروام، وهم فرع جانبي من «السلجوقيين الكبار».

ولكن هذه الحرية الفوضوية قليلاً، لم تمنع أسياد الحكم الجدد من

تحقيق عمل خالد. لقد كان لمغامرتهم انعكاساتها على بنية المجتمع الاسلامي حيث امنوا له السيطرة على مساحات جغرافية جديدة، عن طريق الاسلحة والاحتلال العسكري، ولكن مغامرتهم هيأت أيضاً الانفجار والتشتت وذلك بتأمين السيادة والأفضلية لنظم حكم محلية غير عربية، ذات لغات ثقافية ليست بالضرورة اللغة العربية وحدها.

هذا الغزو السلجوقي تلته بسرعة حركات مشابهة في نوعها، جاءت من الشرق. لا شك أن الغزوات الناجحة التي تشبه غزوات الخوارزميين، التي وصلت إلى القدس، في بداية القرن الثالث عشر لم تترك إلا أثراً قليلاً. ولكن الغزو المغولي، كان اهم وأكثر تخريباً، سنة ١٢٥٨ ـ ١٢٦٠، إذ أدى إلى تدمير ونهب كل المدن الكبرى في العالم الاسلامي الشرقي، في ايران والعراق وحتى في سوريا. وحدها مصر نجت، بفضل مقاومة المماليك العسكرية، بعد أن تسلموا الحكم، منذ عهد قريب. فاوقفوا التقدم المغولي على مشارف فلسطين. في حين قبل الأمراء السلجوقيون في الاناضول نوعاً من الحماية جنبت البلاد أسوأ الكوارث. ومن الجدير بالملاحظة، في كل الأحوال، أن زعماء هذه العصابات الاسيوية، غير المسلمة، أو المؤسلمة ظاهرياً، في المنطلق، انصهروا، هم بدورهم ضمن قالب الحضارة التي أوشكوا أن يقضوا عليها، إلى حد تكوين سلالة ملكية رسمية، فيما بعد بقليل.

أما الغرب، فلم ينج بدوره، بنفس الوقت، من الاجتياح. فكانت الاجتياحات البربرية، باعدادها القليلة تكتسح هذه النواحي. ووصل المرابطون الذين سيطروا على المغرب الأقصى، ثم على كامل المغرب، من الصحراء، ومن مناطق النيجر. وأدى ظهورهم على الساحة إلى توحيد المغرب، وإلى توحيد القواعد الاخيرة، التي ما زالت مستقلة، ضمن اسبانيا المستقلة حيث كان ملوك الطوائف المتصارعين فيما بينهم، لا يستطيعون الوقوف بوجه المسيحيين العائدين إلا بمشقة. واذن كان لمجيء المرابطين نتائج مهمة على صعيد الدفاع عن الاسلام وعلى صعيد التطور الثقافي في البلاد الاسبانية المغربية، كما فعل فيما بعد تقدم الموحدين، وهم

برابرة أيضاً خلفوا المرابطين، وفرضوا بدورهم بالقوة نظاماً أصيلاً.

ثم إن هذه الظاهرة الوسيطية ــ القائمة على الاجتياحات، التي كانت تستثيرها، جزئياً ثروة البلدان المسلمة، المعرضة لشهوات البرابرة الرحل المتجولين على أطراف العالم الاسلامي ــ تبدو وكأنها سمة اساسية في تطور العالم الاسلامي، والذي ركزنا عليه بحق. وتضاف إلى معلومات المؤرخين الذين اكتفوا حتى الآن باستعراض مراحله وتقدمه، استنتاجات أولئك الذين جهدوا في ابراز لا عودة التغيرات الداخلية من كل نوع، التي عقبت مثل هذه الهجمات غير المتوقعة. إن الاثار المتراكمة بعد هذه المناسبات، أو المستجدة بفعل الهجرات الأقل ضجيجاً، كهجرة القبائل الهلالية العربية نحو افريقيا، كان لها دائماً تقريباً أهمية اقتصادية أو ثقافية دائمة. ولكن هناك مجالات اخرى كان يمكن أن تتأثر وكان القادمون الجدد يشاركون غالباً، في النزاعات العقائدية مثلاً. ويكفي أن نشير إلى اسم نظام الملك، الوزير الايراني عند السلطان السلجوقي الثاني ثم الثالث، في المشرق، وإلى حد ما، لكي نفكر في الدعم الذي تلقته المدرسة الأشعرية وإلى حد ما، العقيدة اللاهوتية الأشعرية من السلجوقيين في مواجهة التقليدية الصارمة التي كان الخلفاء يرعونها. أمثال هذه الآثار تتحد لكي تعمق جذور امبراطورية كان توازنها المزعزع، بنيوياً، عبر العصور، محل نظر بصورة مستمرة.

٥ ــ عوامل التنوع الداخلية

ولكن، قبل أن تظهر آثار هذه الاجتياحات الشرقية أو الغربية المتتالية، عرف العالم الاسلامي وعانى من عوامل تفريقية قوية، داخل الأراضي الأولى المحتلة، وتبعاً للسمات الجغرافية أو العرقية الخاصة بكل من هذه الأراضي. فقد كانت هناك مقاطعات، تدخل ضمن نفس المجموعة المناخية، كما رأينا، تتضمن اما سهوباً غير محدودة، أو سلاسل عالية تقوم حاجزاً بين الهضاب المجزأة وبين الوديان المخصبة بالسيول، واما سهولاً طميَّة مقتصرة أحياناً على شريط شاطىء ضيق، واما اراض مروية وأحياناً واحات مروية، في الصحارى أو في الجبال، حيث ظروف المعيشة لم تكن

دائماً هي نفسها. ثم ان المخض القديم للسكان عيَّش، إلى جانب العرب، الفاتحين، الآراميين من سكان البلاد الاصليين، الساميين بلغتهم، والأتراك والايرانيين، والقبط، والبربر والاندلسيين، الذين لم يكونوا من ذات الجنس والذين حافظوا على عاداتهم المحلية المتنوعة جداً رغم جهود الامتصاص والتمثل السابقة.

وبدت الخصوصيات الذاتية ــ التي يصعب نكران اصالتها الطبيعية، حتى ولو تلوّنت تبعاً للمقتضيات الأخرى ــ بارزة بصورة رئيسية في الاقاليم الحدودية، وبدت أرضاً خصبة لقيام سلالات طامحة [الى الحكم]. وهكذا ومن منتصف وأواخر القرن الثامن انفصلت اسبانيا والمغرب بصورة تدريجية، عن الامبراطورية التي حكمتها السلالة العباسية الجديدة منذ عهد قريب، كما قامت في المشرق حركات استقلالية ذاتية محلية.

فاذربيجان مثلاً استخدمت، في بداية القرن التاسع كملاذ لاتباع بابك الذي لم تقمع حركته الا عقب عدة سنوات من الحملات العسكرية الصعبة. وفيما بعد ذلك بقليل قام القائد طاهر يطالب بنوع من الاستقلال الذاتي، في خراسان التي كان يحكمها، والتي اسند حكمها فيما بعد إلى ذريته. وفي أواخر القرن شكل الحكام السامانيون في ترانزوكزيان، وبدون أن ينفصلوا عن الخلافة، امارة شبه مستقلة، في حين اقام زعيم عصابة مسلحة شعبية، مهنته صفار «أو نحاس»، في سستان. وبعدها العبيد السود في العراق الاسفل، الزنج، بثورة هزمت لعدة سنوات الجيوش الخليفية. وفيما بعد أيضاً قام اتباع الحركة القرمطية بالاعتداء والسلب، في سوريا ثم، في العراق، قبل أن يشكلوا دولة في الجزيرة العربية، في البحرين، ومنها أخذوا يشنون الهجمات الخطيرة، إما ضد مركز الحاكم من قبل الخليفة، أو ضد المدن المقدسة في الحجاز. وبذات الوقت قامت فرقة شيعية، في أرض محلية خصبة قابلة، بانشاء خلافة جديدة، الخلافة الفاطمية، التي نشأت في أفريقيا سنة ٩٠٩، ثم استقرت في مصر سنة ٩٦٩ معتمدة على مجموعات ظلت حتى ذلك الحين، غير مندمجة، في حين قام اتباع حركة شيعية أخرى، الزيديون بتأسيس امارات في المناطق الجبلية

الحدودية منها واحدة على شواطىء بحر قزوين، وأخرى في اليمن. وما زالت الأخيرة، رغم ما اصابها من عوادي الزمن، قائمة حتى أيامنا.

وهكذا تزاوجت الخصوصيات الأقليمية والحركات الطائفية أو الاجتماعية لتجعل من العالم العربي الاسلامي، ابتداء من القرن العاشر الحادي عشر، قطعة فسيفساء من الامارات أو الدول ذات الاطر المبهمة. ثم جاءت تصطدم بها، وتحاول تغييرها هجرات القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وفي كل مرة تنشأ سلالات جديدة، تبدو وراثتها رتيبة ومتدنية المنفعة. إنما يجب أن لا يغيب عن البال أن امثال هذه التغييرات السياسية كانت في قسم منها نتيجة خلافات قديمة قائمة، بسبب تنوع السكان المعنيين، وان هذه التغييرات قد أدت بدورها إلى تبذيلات تنضاف أيضاً إلى تعقيدات الاطر المحلية التي نمت فيها وترعرعت.

إن الدور الذي لعبته العوامل المحلية والعرقية في ولادة الحركات «الانفصالية» أو الثورات ما تزال يصعب تقييمها. وبالامكان، من غير شك، القيام بالبحوث الدقيقة حول الانتماء العرقي لقادة هذه الحركات. ولكن التوثيق المتوفر، لا يسهل هذا النوع من الدراسات. وإذا كانت بعض الاسماء يسهل وصفها بدون شبهة بانها ايرانية أو بربرية، فإنه توجد شخصيات من أصل عربي اتخذت لنفسها، عند دخولها في الاسلام، اسماء اسلامية تخفي اصلها تماماً. وفي أغلب الأحيان يعتمد المؤرخ على احتمالات، خصوصاً وانه لا يمكن تحديد نسبة غير العرب الذين اشتركوا في هذه الثورة أو تلك. وكذلك تبقى ضعيفة الحجج المستمدة من طبيعة العقائد التي كانت تنادي بها الفئات المناوئة للحكم المركزي. فالبعض من آرائها يمكن تحديد هويته نظراً لاستمرار شيوعه، بصورة خاصة في مناطق ما يزال يتوافق ويتطابق مع بعض الاتجاهات أو التيارات التقليدية، عند السكان. ولكن، هنا أيضاً قلما تسمح المعلومات الحاصلة بتجاوز حدود الاحتمالات، في حين يتوجب الانتباه للعديد من العناصر الأخرى، ذات الصبغة الاجتماعية أو الدينية، المتميزة في أصلها عن الكثير من الحركات الاستقلالية التي ساهمت في تجزئة العالم الاسلامي الوسيطي.

٦ ـ المتوجات والمبادلات

هذه الحركات المتنوعة المركزية المتناوبة مع جهود دورية ومتناقضة بقصد التوحيد، لم تمنع العالم المضطرب بهذا الشكل أن يحافظ على تجانس ملحوظ في قدراته الانتاجية الاقتصادية، المتزاوجة مع توافقية نسبية في طبيعة هذه المتنوجات. إن كمية الموارد المتأتية من الأرض، ومن باطن الأرض كانت هنا مشروطة بالمستوى التقني المعروف عموماً في مختلف بلدان البحر المتوسط وآسيا حيث انحصر توسع الامبراطورية كما رأينا. وهي بلاد كانت تتمتع بمحاصيل ارض خصبة، شرط أن تنال العناية اللائقة، كما بثروات منجمية يسهل الوصول إليها.

ولم تكن الحبوب تنقصها، خصوصاً في مصر وسوريا. وكان الأرُز يزرع فيها، في المناطق الرطبة ويشكل، في كل مكان تقريباً، اساس التغذية. وكانت الخضار كثيرة فيها، خصوصاً في مصر، وكانت الفواكه كثيرة ومتنوعة، في مختلف واحات السهول أو في هضبات الجبال، ابتداء من المغرب حتى ترانزوكزيان. أما تربية المواشي فقد اقتصرت على الجمال وعلى الماشية من أغنام وابقار (الجاموس خصوصاً) في بعض الأرياف.

أما الزراعات الصناعية فكانت مزدهرة تماماً، كقصب السكر في مصر وسوريا، والقطن والقنب فيهما أيضاً. وظهرت الأغراس الصباغية في مختلف المناطق، وكذلك النباتات ذوات الروائح. وكانت بساتين الزيتون تزين مناظر العديد من المناطق، أما المنتوجات التجميعية، فكانت تتألف من حطب التدفئة أو أخشاب البناء، وهي في مجملها نادرة، ومن خشب القطران الثمين (التك) من عمان، واللآلىء من الخليج، والصمغ الطيبي من الجزيرة العربية، يضاف إليها الاحجار الكريمة من مصر العليا ومن البحر المتوسط، وكذلك منتوجات المقالع والمناجم.

وإذا كان الحجر المقصوب منتشراً في مصر وسوريا والأناضول وميزوبوتاميا العليا، فهو قلّما كان معروفاً في الجزيرة العربية، ولا في العراق ولا في ايران حيث كانوا يستعملون الآجر الني والمشوي. وتوجد مناجم

للذهب في العربية، وفي مصر وخصوصاً في بلاد النوبة في حين انوجدت الفضة في ايران وفي ترانزوكزيان. وبوجه عام كان الفضاء الاسلامي الوسيطي مزوداً تقريباً بكل المنتوجات اللازمة لتغذية سكانه ونشاطاتهم: وحدها الأخشاب من أنواع معينة كانت تنقصه، خصوصاً تلك التي تستعمل في صنع السفن. كما كان ينقصه الحرير فيستورد من آسيا الوسطى، وإلى حد ما، الذهب الذي كان يشترى من أفريقيا الوسطى.

وكانت الصناعات عند مستوى الحرف المعروفة في ذلك العصر، تتوافق مع طبيعة المواد الأولية المحلية أو المستوردة، فتؤمن تحويلها. وفيما عدا الصناعات الغذائية والمطاحن، والمعاصر ومصانع السكر، كانت صناعة النسيج هي الأهم، حيث كانت في مصر تستعمل القنب والقطن، والصوف، وفي سوريا والعراق القطن، وفي ايران والعراق الحرير الذي كان يستعمل في صناعة الثياب الفخمة والديباج المقصب. ثم تأتي صناعات الجلود، المنتشرة في كل مكان تقريباً، والزجاجيات، والسيراميك وصناعة الطيب (العطورات) وصناعة البابيروس وخصوصاً صناعة الورق الذي استوردت تقنيته، في أواخر القرن الثامن، وكذلك صناعة السجاد والبورياء (الحصر المصنوعة من قصب الغزار) [البابير]، وصناعة المعادن، الحديد بصورة رئيسية، والنحاس والبرونز والفضة والذهب: ويضاف إلى الأشياء الضرورية، المصنوعات الفخمة وذات الابهة. والصورة التي ترتسم هكذا من المعطيات المحفوظة لنا من قبل الجغرافيين العرب، في القرن العاشر، تفتقر إلى التوضيحات الكمية التي يمكن أن تعطيها كل قيمة، ولكن يكفي للاشارة إلى انتاجية الاقاليم ان نذكر الروابط المتعددة التي كانت تجعلها في صميم امبراطورية تجارية.

والواقع أن تكوين وتأسيس هذا المجموع الكبير الخالي من الحدود، هو الذي يعود إليه الفضل في النمو والتطور الذي أصاب كل التقنيات الحرفية فيه.

فنشاط المعامل كانت تحفزه بسهولة انتقال المنتوجات التكميلية مثل الأصباغ الايرانية التي كانت تستعمل في صناعة النسيج في مصر. في حين

كانت خوزستان تقلد بعض الأنسجة المصنوعة في مصر. ليس هذا فحسب بل ان نمو المدن الكبرى ساعد النمو الصناعي، وبذات الوقت عمل على تزويد اسواقها بالمواد المستوردة من الشرق الأقصى وافريقيا الشرقية، وأحيانا حتى من أوروبا، عبر آسيا الوسطى، أو الجزيرة العربية أو بلدان البحر المتوسط.

لقد ركز الجغرافيون العرب القدامى على دور بغداد بهذا الشأن تركيزاً كافياً، بحيث يكون من النافل التركيز عليها مجدداً: مثل هذه العاصمة الأم، التي كانت تغطي سبعة الآف هكتار، وتنوف كثيراً على بقية المدن حتى الفسطاط والبصرة، كانت مهمة من حيث ضخامة استهلاكها المحلي ومن حيث المجال الذي توفره للتبادل الكبير. ان الازدهار الاقتصادي يتعلق تماماً بعملية التحضر السريع الذي تميزت به القرون الاسلامية الأولى، كما ساعد فتح الطرق التجارية على هذا التحضر.

ولكن هذا النمو، من جهة اخرى اثر في مبادىء الاسلام التي كانت تطبق على المبادلات كما على غيرها من النشاطات الاجتماعية الأخرى، ولكنه هل دفع التجار احياناً إلى مخالفة هذه المبادىء؟ والاسلام هل نشط الحياة الاقتصادية ام انه عاكسها؟ حول هذه النقطة اختلف المستشرقون، خصوصاً وانهم لا يعترفون جميعاً «للشريعة» الاسلامية بنفس التأثير على العرف الجاري.

من وجهة نظر أدبية خالصة، من المؤكد ان الاسلام لا يحبذ الاثراء، كما هو ظاهر من بعض الآيات القرآنية الموجهة إلى اهالي مكة والى نشاطاتهم. لا شك ان مفهوم الكسب، الذي هو في اساس التنظيم التجاري، وجد من يدافع عنه من الفقهاء الاحناف في أواخر القرن الثامن، تبريراً لنشاط البورجوازية التجارية التي توصلت إلى احتلال مركز متعاظم في مجتمع عصرها.

لقد رأينا أن المركنتيلية كانت عرفاً عربياً قديماً جداً، وان التحفظات التي اطلقتها الرسالة المحمدية، في اطار تاريخي خاص، لا يمكن أن تقف،

إلا بمشقة في وجه هذه النزعة. ولكن بعض المشاكل المطروحة، من الناحية الشرعية تظل دائمًا صعبة الحل.

وتحريم الربا في القرآن مثلاً قاطع، ولكن من المعلوم، من جهة أخرى، كم كان من الصعب على التجار عدم اللجوء إلى الربا. فالغزالي الفقيه الشهير (ت ١١١١)، مع اقراره بالتحريم، يعترف بان ممارسة الاجراءات الربوية كانت شائعة في عصره. واحكام الشريعة قلما احترمت لهذه الجهة، اما بالالتجاء إلى الحيل الشرعية ـ وهذا امر يطبق خصوصاً في المذهب الحنفي ـ واما بالتغاضي والتجاوز. إنما يجب فقط أن نشير إلى انه نظراً لتحفظ المسلمين، كان الصرافون واصحاب المصارف على العموم من جماعات «أهل الكتاب» أي اليهود والنصارى. وكأشخاص لازمين، في عالم يتعامل بالمعدنين، وحيث تقدر النقود بوزنها الفعلي، على الأقل عندما يجب اجراء مدفوعات مهمة، استطاع الصرافون والمصرفيون، أحياناً، عن طريق القروض بفائدة، أو عن طريق ضمان الضرائب أو الالتزام بجباياتها، أن يكونوا لانفسهم ثروات كبيرة، وان يقدموا خدماتهم لحكومات في أوضاع صعبة من حيث السيولة النقدية. من ذلك ان الخليفة المقتدر، في مطلع القرن العاشر، لجأ إلى الصرافين الشهيرين اليهود بنحاس، الذين يسميهم المؤرخون «صرافي القصر» والذين كانت خزينة الدولة تحت رحمتهم قبل أن يأتي دور «ضامني» الضرائب في ممارسة ضغطهم على الحكومة.

إن الشريعة الاسلامية، مهما قاومت الربا، لا تضع بالمقابل اية عقبات في وجه عقود المشاركة أو التوصية التي تسهل على التجار الكبار ارسال ارساليات مهمة من أجل الحصول على بضاعة ذات قيمة.

والعقود من هذا النوع، المعروفة منذ زمن بعيد سابق على الاسلام، اعتمدت بشكل ما، من قبل الفقهاء الذين اكتفوا بتحديد انماطها، وفقاً لمقتضيات الأخلاقية. وكذلك كان الحال في عقود البيع، التي نظمت بشكل يجنبها كل خداع، وكل تهرب وكل احتمال طارىء. فالبيع يتم آنياً، وتسليم الشيء وتسليم مبلغ المال يجب أن يتما بآن واحد. ولاسباب

مشابهة، نُصَّ على ان قاعدة العرض والطلب يجب أن تراعى بدقة في المبادلات، وان المشتري لا يمكن أن يكون ضحية خداع أو تضليل من جانب البائع. مثل هذه الأحكام التشريعية البدائية، ذات الأهمية البالغة، كانت على العموم محترمة، واحياناً تحت اشراف «المحتسب» أو محافظ السوق، الذي يتولى بصورة خاصة هذه المهمة اضافة إلى مختلف مظاهر وظيفته المسماة «الحسبة». وبذات الوقت فرضت على التجار رسوم لم تنص عليها الشريعة، ولكن يبدو انها كانت مقررة منذ وقت بعيد، إذ جرى الكلام عنها منذ القرن السابع، في عصر الخلفاء العباسيين.

الواقع أن أصول تنظيم الأسواق، ما تزال غير معروفة وغامضة، بسبب انعدام أو ندرة النصوص. اننا نعرف، بفضل الجغرافيين العرب، من القرن التاسع انه، في المدن العراقية الكبرى التي اسست في ايام الاسلام، كان أصحاب المهن مجمعين بحسب الاختصاص، واننا نلاحظ نفس الترتيب في كل المدن الاسلامية الوسيطية، سواء كانت قديمة أم جديدة، مع وجود هذا الاستثناء ان التجمعات المهمة كانت تضيف إلى سوقها التجاري الرئيسي ضواحي، لها بذاتها أسواقها، الضيقة انما المنظمة وفقاً لذات المبدأ. هذا التنظيم كان موروثاً عن «الاقدمين» ام انه نشأ بسبب المقتضيات الجديدة؟. لا تمكن الاجابة. الأمر المؤكد، هو أن الخلفاء الأمويين، أقاموا، في بعض المدن، اسواقاً متخصصة لبيع بعض السلع وان المبدأ قد تعمم في ما بعد سواء في ايران، أم في الشرق الأدنى أم في المغرب، لأن هذا التنظيم يسهل عملية المراقبة.

مثل هذه الرقابة، التي وجدت، على ما يبدو داخل «المدن القوافلية» في العربية أو في الصحراء السورية الميزوبوتامية، في حقبة مضت، ابقيت في ايام الاسلام وادمجت، بشكل من الأشكال، ضمن نظامه الأخلاقي. وهي أي الرقابة، التي تفسر ظهور وظيفة «الحسبة» ذات الطبيعة الدينية والأخلاقية، من حيث المبدأ، والتي الحق بها، عدا عن مهمة ملاحقة الزندقة، موجب تأمين الرقابات التقنية امثال الرقابة على الأوزان والمقاييس المستخدمة بالمبادلات فأصبحت الرقابة على الاسواق، والاشراف على

الآداب وقمع الزندقة كلها تدخل في هذه «الحسبة» التي يسود الميل إلى اعتبارها ذات منشأ سابق على الاسلام. هذا ما يُفهم من الفرضيات التي اشارت الى خلفيتها وذلك بأن وجدت لها، عدا عن وظيفة رقيب الساحة العامة في المدن البيزنطية، عدة سوابق اخرى متنوعة ظاهرة في مدن الشرق القديم. في هذا المجال كما في مجالات أخرى، كان العرف القديم، المعتمد بمقدار عدم مناقضته مبادىء الاسلام، يطبع بطابعه النظام الأخلاقي الاقتصادي الذي ولّده الاسلام، وفقاً لعملية سنعود إليها فيما بعد.

ولكن النمو الاقتصادي كنمو، كان أيضاً مشروطاً، بالضرائبية المطبقة داخل الامبراطورية، ضرائبية كانت، بدورها ترتكز جزئياً على العادات القديمة. لقد رأينا أن ضريبة عالية كانت تفرض على السكان الأصليين في أراضيهم، ويختلف معدلها بحسب نوعية الزراعة، وانها كان لها مفعول مضر على النمو الزراعي. فالرسوم المفروضة على التجار، والتي بررها الفقهاء بشكل غير مباشر كانت مستوحاة من نماذج قديمة، حتى ولو كان النظام الضريبي يفضل المسلمين، فيما يتعلق بالتجارة الكبرى، على حساب غير المسلمين موالي وأجانب. نعلم أيضاً أن هذا النمو كان يستفيد من الإجراءات المصرفية التي يستفيد منها الاسلام، لتحويل الأموال مثل مختلف اشكال كتب الاعتماد.

ومعرفتنا غير جيدة بالكيفية التي جرت عليها العمليات التجارية، لأننا تنقصنا المحفوظات: والمستند المهم المعروف تحت اسم جنيزا Geniza، والذي عثر عليه في أحد كُنُس القاهرة، تبقى قيمته هامشية لأنه معني بالسكان اليهود أساساً. والمعلومات من المصادر العربية القديمة، أمثال القصص المدهشة التي ذكرها الجغرافي [ابن خرداويه] في القرن التاسع حول التجار الروس، من جهة، والتجار اليهود «الرادنيين» radanites الذين أتوا من بلاده الفرنكة، من جهة أخرى، تبقى صعبة التأويل، لأنها تشير إلى مسالك مملوءة بالتناقضات، وربما تصلح لأزمنة أكثر قدماً. ونستخلص منها فقط الاحساس بان العالم الاسلامي كان على اتصال مستمر، ووفقاً لنماذج تخفى علينا جزئياً، مع العالم السلافي، والعالم البيزنطي، وآسيا

الوسطى، والشرق الأقصى وكذلك مع العالم المسيحي.

حول هذه النقطة الأخيرة اثارت نتائج النمو الاقتصادي في الفضاء الاسلامي الوسيطي النقاش والجدل. فقد قيل ـ وهذه هي أطروحة إهنري بيرن H. Pirenne الشهيرة ـ ان توقف المبادلات، أو على الأقل تدنيها الكبير، مع أوروبا، دفع بهذا الفضاء إلى الاتجاه نحو الاقتصاد الأرضي. هذه الأطروحة تظل موضوع جدل كبير، نظراً لعدم وضوح الظاهرات المطروحة. وما يمكن التأكيد عليه، هو أن سيطرة الاسلام على البحر المتوسط أدى فعلاً إلى تدني المبادلات بشكل محسوس، في هذه المنطقة. والاثباتات المتوفرة، من جهة أخرى، عن بقاء العلاقات، خلال نفس الحقبة، بين الشرق والغرب لا تنقض هذه الملاحظة. والواقعة، على كل، يصعب عليها أن تتحكم لوحدها بالنمو الاقتصادي في بلدان الغرب. وبهذا الشأن تظل البحوث الأكثر عمقاً ضرورية.

ومن جهة أخرى، وفيما خص العلاقات مع البلدان السلافية والاسكندينافية، نمتلك مستندات مهمة متمثلة بالعديد من كنوز العملات الاسلامية التي عثر عليها في هذه البلدان. وتدل هذه الكنوز على زخم المبادلات التي حصلت خلال حقبة لم تتجاوز القرن الحادي عشر، هذا إذا حكمنا على الأمر بتاريخ القطع المحفوظة. إنها تثبت أيضاً أن المال [الفضة] الآتي من البلدان الاسلامية كان يُسْتعمل في مقاطعات مفتقرة إلى هذا المعدن، الذي ظلّ نموه المهنى والتجاري ضعيفاً جداً. وبالمقابل ان معلوماتنا أقل بكثير عن العلاقات مع آسيا الوسطى، موطن العبيد الأتراك وموطن الحرير كذلك. وقلّما نعرف أي شيء عن الشرق الأقصى. العديد من القصص عن الأسعار يدلنا بالتأكيد ان البحارة المسلمين كانوا يتوغلون بعيداً جداً نحو الشرق، ولكنا نفتقر إلى اية معلومات دقيقة ومحددة.

ثم إنه من المؤكد ان المسالك التجارية الكبرى التي كانت مستخدمة داخل العالم الاسلامي، عرفت، طيلة القرون الوسطى، تغييرات ارتبطت بوضع سياسي كان من شأنه أن ينعكس على النمو الاقتصادي، واهم هذه التغييرات كان انتقال التجارة الكبرى من بغداد إلى القاهرة. وقد حدث

ذلك عندما استقرت الخلافة الفاطمية في مصر ونشرت سيطرتها على سوريا. وأصبحت السفن التي تؤمن النقل بين العربية الجنوبية والشرق الأقصى تمر في البحر الأحمر وليس في الخليج العربي الفارسي. وأصبح التجار الأوروبيون يأتون إلى القاهرة أو إلى الاسكندرية ليشتروا المواد التي يحتاجون إليها. وكنتيجة ملازمة اصبحت بغداد، وكأنها عاصمة اقليمية، رغم انها كانت مقر الخليفة العباسي، وانقطعت عن منافذها على البحر المتوسط. وفيما بعد ذلك بقليل، وبعد ان احتل الاتراك الاناضول استولت طريق جديدة، طريق تبريز، على التجارة الآسيوية عبر الشمال، مما أكد تخلف بغداد، مع تسببه بتخلف التجارة المصرية. وكان لا بد أيضاً من ادخال التغييرات التي عرفتها تجارة «طريق الحرير»، تبعاً لامكانيات المرور، في قلب آسيا، واحتساب حساب الوضع في المغرب حيث كانت مسالك عدة من الشرق إلى الغرب تستعمل بحسب الأزمنة، ومن بينها، مؤخراً الطريق الساحلية التي كان من الصعب استصلاحها بسبب العوائق الطبيعية، ورغم وجود مدن مهمة على طولها.

الكثير من البحوث ما تزال ضرورية من أجل امكانية اعادة كتابة تاريخ هذه العلاقات التجارية. فهي تتطلب استعمال مضامين النصوص، المقتضبة على العموم، وتوثيقاً أثرياً غير متسق ومبعثر، فيما يتعلق بمرابط الابدال وخانات القوافل التي تزرع الطرق. ولكنها تقتضي أيضاً احتراماً دقيقاً لتسلسل الاحداث لكي يمكن تتبع واقع شديد التحرك لم يشأ أحد حتى الآن ان يعترف به. وهذا يعني القول كم تظل الاستنتاجات، في مثل هذا المجال أو توشك أن تظل، لمدة طويلة غير كاملة.

ورغم ذلك ليس بالامكان انكار زخم النشاط التجاري الذي ساد دائماً العالم الاسلامي القديم الواسع. هذا، مهما كانت السلالات الحاكمة هنا وهناك، ومهما كانت أيضاً الطرق المتبعة. القليل من التحولات الاقتصادية الاساسية قد حدثت، على ما يبدو، طيلة القرون الوسطى، والتي يمكن ان نرى انعكاساتها على التطور السياسي والاجتماعي: العكس هو الذي حصل، هذا إذا حكمنا على الأمور من خلال تبدل المسالك تبدلاً

تحكمت به، هنا وهناك احداث الظرف التاريخي. مثل هذا الجمود في ظروف التبادل والانتاج، على الأقل حتى منتصف القرن الثالث عشر، ربما كان ولّد جموداً مماثلاً في الاسعار بالذات.

والبحوث الحديثة التي اجريت حول هذا الموضوع، تحمل أمَلاً، على الاعتقاد بذلك، حتى ولو كانت الدراسات، ما تزال بهذا الشأن، في بدايتها، وذلك نظراً لانعدام المعطيات الكافية المستخرجة من المصادر، أو لانعدام الاستنتاجات الحاصلة بفضل تاريخ نقدي ما يزال حتى اللحظة، في خطوطه الكبرى. هذا الانطباع العام، يسمح فقط بالاشارة، بشكل عابر، إلى احدى اهم المسائل التي طرحت امام الاستقصاءات المقبلة، وحيث بالامكان توقع فهم جديد للحقائق اليومية المعاشة داخل الاسلام الوسيطي.



الفصل الثالث

جوانب من العقيدة الاسلامية

يُنظَر إلى العقيدة الاسلامية، في أغلب الأحيان وكأنها مجموعة بسيطة نسبياً، من المعتقدات، ومن المبادىء الأخلاقية والقواعد الاجتماعية والطقوس استطاعت أن تعطي للحضارة الاسلامية الوحدة التي كثيراً ما أبرزت قيمتها: وبالفعل إن الانتساب إلى الدين الاسلامي يُكتفى فيه بالتلفظ بعبارة قصيرة هي الشهادة: «لا إله إلاّ الله محمد رسول الله» أي التأكيد على وحدة الله ثم على رسالة محمد. هذا الايمان البدائي الأولي، يقترن بعد ذلك بعدة معانٍ أخرى، تطورت عبر العصور وفقاً لمسارات فكرية متنوعة، بحيث تظهر في الواقع بأشكال ومظاهر متنوعة، تتلاءم مع مذاهب كان تأثيرها حاسمًا إلى حدٍ ما في تكوين الايمان بحسب العصور، كما تتلاءم أيضاً مع تيارات فكرية برزت حيويتها، عبر التاريخ بصراعات ومجادلات حادة نوعاً ما.

هذه المظاهر، لم تكن إلاّ لتطرح مشكلات أمام المعنيين بالاسلام الذين وقفوا، من تطور العقيدة التي يدرسون، مواقف مختلفة ومتنافرة باختلاف وتنافر انفعالاتهم تجاه الاسلام كدين. البعض منهم مال إلى تمييز تيار الفكر الذي يلائم مزاجه الشخصي. أمّا المؤرخون بالفعل، فقد اهتموا بصورة خاصة بالانعكاسات التي أحدثها تطور العقيدة على التحولات السياسية والاجتماعية في العالم الاسلامي طيلة تاريخه الطويل.

وبالواقع كان الموضوع الأول المهم هو ربط مختلف مظاهر العقيدة، بطبيعة الرسالة القرآنية بالذات التي تكمن وراء هذه المظاهر، انطلاقاً من معطياتٍ دينية وشرعية بآن واحد. دينية، لأن هذه الرسالة تقدم، وهي تحدد الفرائض الجديدة التعبدية، وتطرح معتقدات من شأنها أن تحلّ محل الوثنية العربية، وأن تقوم مقام العقائد التي قدمتها الديانات الأخرى الموحِّدة، حتى ذلك الحين. وشرعية لأنها تضع القواعد الأساسية للحياة العامة والخاصة التي تنتظم الأمّة الجديدة حولها.

١ ــ وضع الشريعة وعلم السنن

مثل هذه الرسالة، وهي ترسم الخطوط الكبرى لتوجهات دين يُعنىَ بالأمور الزمنية عنايته بالأمور الروحية، تتطلّب الشرح والتوضيح حول عدة نقط. وهذا الأمر تحقق، في حياة محمد من خلال مواقف النبي ومسلكه. وهكذا استكملت تعاليم القرآن بما سُمي سُنّة الرسول ثمّ بالتراث الحي للأمّة. ولكن هناك عدة مشاكل أُثيرت منذ العصور الأولى، على اتساع الأرض التي فتحها الاسلام، وعلى أثر الاحتكاكات التي قامت في هذا العالم في مواجهة المدافعين عن العقائد القديمة، فكان لا بدّ من إيجاد حلول غير الرجوع البسيط إلى سُنّة النبي وسلوك صحابته الأولين. وحلّت هذه المشاكل في مناخ من الارتجالات غير المنظمة تقريباً، اضطرت إليها الأمّة سريعاً بعد موت النبي.

وبعد غياب النبي اعتبر عصر النبوة منتهياً. وحدهم بعض غلاة فرق الشيعة ظلّوا يعتقدون أن الارادة الإلهية استمرت في الظهور لهدايتهم.

وبالنسبة إلى الآخرين، لا يستمر «الوحي» ضمن نفس الشروط، بعد أن كان ذات مرة وانقطع. ولم يبق إذنْ، بعد الآن إلّا تأويله فقط، ثم تطبيق مختلف الأحكام التي تضمنتها الرسالة..

ولكن خلفاء النبي، الذين كانوا «ورثته» إلى حدٍ ما، ليس لهم من الأمر إلّا سلطات محدودة، تختلف تماماً عن تلك التي مارسها محمد في حياته كمبلّغٍ لكلام الله.

لقد جهد الخلفاء الأولون أن يضعوا بعض التدابير، على الصعيد العملي، لم ينص عليها القرآن حرفياً، مثل حق الميراث ومثل بعض الصلوات النوافل. واضطروا أيضاً، كما رأينا، إلى وضع نظام ضريبي ملائم للوضع الجديد الناشىء عن اتساع الفتوحات: فالنظام البسيط المتبع حتى ذلك الحين لا يستطيع أن يلائم أراضي المقاطعات المفتوحة. ويعود الفضل في ذلك إلى الخلفاء الأمويين الذين تولّوا تثبيت القاعدة لضريبة عقارية جديدة. ولكن هناك مجالات أخرى كانت قد فاتتهم. من ذلك أن العدالة الجزائية كانت تعود إلى القضاة الذين كانوا تابعين تماماً، في أوائل الوقت على الأقل، إلى الولاة المحليين، والذين لم يكونوا يتقيدون تماماً بأحكام «الرسالة». ويبدو أنه كان هناك تردد في قطع يد السارق، وأن القضاة سرعان ما أعطوا للشهادة الشفهية أهمية لم يكن يقضي بها القرآن. وتمّ تطبيق أحكام الشريعة، بوجه عام، تطبيقاً تجريبياً، مرتكزاً في أغلب الأحيان على عادات قديمة كما على أوامر النبي. وكانت حالة الفوضى تُعزَى إلى الحرية النسبية التي تُركت يومئذ لكل قاضٍ، أو لكل والٍ، بالنسبة إلى المسائل المهمة. وهذه الفوضى ندد بها في أواسط القرن الثامن ابن المقفع. هذا الكاتب والمفكر الأصيل، وقد عُين مستشاراً للأمير، أشار على الخليفة العباسي المنصور أن يتخذ بنفسه القرارات، التي بعد جمعها بشكل مجموعة قانونية، يمكن أن تُطبَّق باحترام في كل الامبراطورية.

والواقع أنه لم يؤخذ برأي ابن المقفع، وتمت العودة إلى فقهاء أفراد، عملوا ضد هذا «الاجراء الأموي» المتردد وغير المنسق، من أجل تحديد المبادىء التي يتوجب اتباعها من أجل حل المشاكل المحددة. من بين هؤلاء الفقهاء، في أواسط القرن الثامن، عمل مالك (ت ٧٩٣) في المدينة المنوّرة؛ وفي ميزوبوتاميا، عمل أبو حنيفة (ت ٧٦٧). وكلا الرجلين ظلّ بعيداً عن الحكم العباسي. واتخذت مؤلفاتها ومؤلفات تلاميذهما كأسس عقائدية للمذهبين: المالكي والحنفي اللذين اعتبرا فيما بعد في عداد المذاهب الشرعية السنية الرسمية. والمذهبان استعملا «الاجتهاد» واستغلا ذلك من أجل وضع قواعد فعلية كانت في منشأ «الشريعة الاسلامية». فقد

جهد مالك في دعم مبدأ «المصلحة العامة» الذي يجب أن يرشد القضاة في حالات الاشكالات. ودافع أبو حنيفة عن مبدأ «الاستحسان» وقوامه اختيار الحل «الأفضل». انطلاقاً من هنا فقط بدأ «الشرع» يتكوّن: فوضعت حلول للمشاكل المتنوعة التي طُرحت، وجُمعت هذه الحلول أو الفتاوى في مجموعات شكّلت الكتب الفقهية الأولى. وأقدمها «موطأ» مالك ثم تلته كتب ورسائل خطها تلامذة أبي حنيفة أمثال الشيباني الشهير.

ولكن فتاوى هؤلاء الفقهاء الأوائل أثارت بدورها ردات فعل لدى بقية الفقهاء الذين اعتبروا القواعد التي اعتمدها مالك وأبو حنيفة تنقصها الدقة. فزعم الشافعي (ت ٨٢٠) أنه لا بدّ من العودة إلى «السنّة» النبوية، أي إلى أقوال النبي وأفعاله، من أجل الفصل في كل الاشكالات، ورفض العمل بالقياس (أي التحليل بالمماثلة) إلاّ في الحالات التي تخلو فيها السنة من العناصر اللازمة. أمّا أحمد بن حنبل (ت ٨٥٥) فقد تشدد أكثر وأراد التقيد بالسنة القديمة وبتراث الأمّة. ولهذا كان أحد أوائل جامعي السنن أو الأحاديث التي يتخذها الفقهاء مستنداً لاتخاذ القرارات.

وكان يُعطي أهمية بالغة، من أجل تحديد قيمة هذه الأحاديث، للمراجع التي أوردتها وكان يصنف الأحاديث مسندة لرواتها وليس سنداً للمنطق. وهكذا مهَّد الطريق أمام علم أصبح ضرورياً جداً للفقهاء يرعونه كما عرف فيما بعد تطوراً متزايداً.

واعتبرت هذه المذاهب الأربعة الفقهية وهي التي أسسها، على التوالي مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل المذاهب الوحيدة التي يمكن للمؤمن أن ينتسب إليها. وهذا يكفي لشرح الدور الذي لعبته في حياة المسلمين. فلم تكن فقط الأعمال الرئيسية لكل فرد: الأعمال التعبدية أو اعمال الحياة اليومية، محكومة بسلّم القيم الموضوع من قبل أصحاب هذه المذاهب. بل إن أساليب التحليل المستخدمة داخل كل مجموعة كانت وليدة أفكار هؤلاء القادة. فلم يكن المنطق الاغريقي، ولا فرع مقتبس منه، هو الذي يقود المؤمن العادي بل «القياس» الذي ظلّت مبادئه غامضة، مع ذلك، أو قيام المصلحة العامة أو غيرها من الاعتبارات

العائدة إلى مؤسس المذهب. وهكذا، وعلى الرغم من حرية الفكر النسبية التي تميز بها فقهاء تولّوا، كل بدوره، فحص «مصادر الشريعة» فان سلطة المعلمين الأولين وتلامذتهم المباشرين لم تنفك تؤثر في سلوك وفي عقلية المسلمين الذين اعتبروا من التبع بالنسبة إلى الفئات الخاصة التي تولّت صياغة «الشريعة» المحددة كما سبق.

ولهذا لم يكن يبدو من الصواب أن يُنظَر إلى هذه الشريعة، كما يجري عادة أحياناً، وكأنها قانون نظري، بعيد كل البعد عن الواقع: فحتى حين لم تكن أحكامها محترمة دائماً، وحتى عندما كانت توجد «حيل شرعية» لتحليل الخروج على بعض الأوامر والنواهي، كحالة الربا مثلاً، فإن أحكام الشريعة تظل وكأنها قانون يطرح مثالاً سامياً يجب تحقيقه. وأكثر من ذلك، إن الرجل المتدين كان يُعرَف، في الوسط الوسيطي، بمقدار التزامه بالموجبات الشرعية، مهما كانت شاقة قاسية. وهذا «القانون» يميز بصورة خاصة بين الأعمال الالزامية والأعمال المستحبة، بين المحظورات والأعمال المكروهة. وكان الفارق بينهما كالفرق بين القانون والأخلاق.

ولكن الاختلافات بين المذاهب الشرعية المعترف بها، لم يكن إلاّ ليكون له امتداد في المجالات الأخرى غير المجال الشرعي الخالص، والأخلاقي والتعبدي. فإلى جانب كل من هذه المدارس نشأ أسلوب في النظرة إلى الحياة الدينية، وأسلوب في التحليل، له جذوره، في أغلب الأحيان، في العقائد اللاهوتية، والصوفية أيضاً، كما سنرى فيها بعد. والانتماء إلى أي واحدة من هذه العقائد يقتضي، على العموم، الانتماء إلى إحدى الحركات الفكرية التي تنازعت العالم الاسلامي الوسيطي. وعلى هذا بدا الحنابلة تقليديين تراثيين في اللاهوت كما بدوا متشددين في الأخلاقيات. أمّا الشافعية الذين كانوا يقولون بالقياس فكانوا أيضاً يقولون بوجود علاقات بين الله والعباد. وكانوا أقل تشدداً من حيث المعتقد الديني، وكانوا ميالين إلى التصوف. أمّا الأحناف فكانوا يؤمنون بالحيل الشرعية، وبدوا أكثر استقلالية، وكانوا ميالين غالباً إلى معتقد ايماني عقلاني.

وعلى كل يجب أن لا ننسى أن هذه المذاهب الفكرية لم تكن محصورة أو محددة، فقد قامت قبل القرنين الحادي عشر والثاني عشر وعلى التوالي، مدارس فقهية أخرى غير المذاهب السنية الأربعة التي سبقت الاشارة إليها: من ذلك مدرسة الأوزاعي. والاوزاعي سوري، بذل جهده منذ أيام الأمويين في سبيل تنظيم الشريعة الإسلامية. وتذكر أيضاً جهود فقيهين عراقيين هما الثوري، وأبو داوود، ثم مؤسس المذهب الظاهري وهو الطبري. والشهرة التي كانت لكل من هذه المدارس، في أيامها تكفي للدلالة على البطء وعلى التناقضات التي سادت وضع الشريعة الاسلامية. وبالفعل كان لا بدّ من مجيء القرن الثاني عشر حتى تظهر معالم الشريعة محددة ضمن الأشكال المسموح بها، وحدها، والتي اعتبرت بعد ذلك كلاسيكية. من قبل، طرحت المراحل التي تم خلالها الشروع في مثل هذا الوضع، مشكلات لفتت انتباه وتساؤ ل المستشرقين. وأهمها كانت معرفة ما إذا كانت «الشريعة»، كما ظهرت في الكتب المتأخرة نسبياً، لم تطعّم بعناصر أجنبية، وهل إن مبدأ «الاجتهاد» الذي لعب دوره في جميع الحالات، لم يكن، إلى حد ما، مقتبساً من أساليب التحليل التي كانت سائدة في حضارات أخرى. والبحث حول هذا الأمر والملاحظات الواردة هنا، يعني وضع خصوصية الشرع الاسلامي، كشرع، على طاولة البحث.

من ذلك أنه لوحظ أن التنظيم الضرائبي، الذي ولد أيام الأمويين، يصعب عزوه إلى المبادىء القرآنية وحدها. فالضريبة العقارية «العُشر» التي خضع لها المسلمون ملاكو الأرض، لم تكن واردة في النص المقدس، حتى ولو نظر إليها من خلال متطلبات الزكاة. ومن جهة أخرى لم يكن النظام المقرر بشأن الداخلين الجدد في الاسلام، على علاقة مباشرة مع امر القرآن، بل وأكثر من ذلك كان مخالفاً لها، لأن المسلمين الجدد بروا على دفع ضريبة أعلى من تلك التي يدفعها المسلمون القدامى. وكان ىدا التدبير من مقتضيات الضرورات الحكومية الملحّة، التي منعت الخلفاء الأمويين، من اعفاء الموالي المنتسبين إلى الاسلام، من الضريبة رغم وجوب ذلك. وقد حصل ذلك [أي تكليفهم] عندما تقرر أن تكون الضريبة العقارية، أو الخراج، عينية أي مربوطة بالأرض، مهما كانت ديانة

شاغلها. لقد برر هذا النظام تبريراً شرعياً بالتأكيد، بتشبيه الأراضي «المفتوحة بالسيف» بالغنائم التي تصبح ملكاً للجماعة، وباعتبار الضريبة نوعاً من بدل تأجيرها لشاغلها. وعلى الرغم من أن المبادىء الشرعية كانت محترمة، فإن الأحكام المعتمدة هنا كانت أقرب إلى القوانين التي سبقت الاسلام، منها إلى رسالة محمد. كما كانت لا تحترم مبدأ المساواة المقرر حكماً بين المسلمين.

كما أن عُرْف «الوقف» الذي ظهر باكراً، نشأ عن تضافر عدة عوامل. فإذا كان مبرر الوقف يمكن أن يُسنَد إلى أمر الرسول إلى صحابته، بأن يساهموا في نفقات الجهاد، فقد بدا قريباً جداً من أنماط الهبات التقوية التي كانت تمارسها الكنائس الشرقية المسيحية، حتى ليصعب تعريتها من تأثير الوسط المحيط بها. وإذا نظرنا، من جهة أخرى، إلى أن عملية الوقف مارسها قوم من المسلمين من أجل تفادي أحكام الميراث، فمن المستبعد أن تكون، في شكلها النهائي، حكماً من الأحكام القرآنية وحدها. ونجد في حالة الوقف وضعاً مشابهاً للوضع الذي سمح بالتعرّف، في صنع بعض عقود التأجير والبيع، على وجود مفاهيم قريبة جداً من مفاهيم الحق الروماني، وقد عرفها، بدون شك المسلمون الجدد بالتجربة.

لا شك أن واقعية المؤثرات المقبولة هنا، يصعب اثباتها ولا يمكن استبعاد الفرضية القائلة، في ظروف مماثلة، بأن المجموعات الاجتماعية المتنوعة توصّلت من تلقاء ذاتها إلى حلول مماثلة. ولكن طول الوقت الذي لزم من أجل تنظيم الشريعة نسبياً، وعدد الموالي الذين اشتركوا في هذا العمل، والمكانة التي أعطاها الفقهاء العظام للعرف، عندما لم يكن يخالف أحكام القرآن، سود الاعتقاد بأن معطيات أجنبية أُدمجت، في الشريعة عند وضعها. وقد استعان علم أصول الفقه بصورة خاصة، بكل القواعد والمبادىء من كل نوع، التي كان من شأن كل منها أن يحدث التقريب الذي لا يزال يحتاج إلى دراسة وافية.

وفي مطلق الأحوال، ظهر الفقه وكأنه فرع مستقل من فروع العلوم الدينية، مستخدماً تقنية خاصة توضّحت بصورة تدريجية عبر العصور.

ولكن الفقه، كما رأينا سوف يظل مرتبطاً، بين هذه العلوم بالذات، بعلم الالهيات (ثيولوجيا) وخصوصاً بعلم السنن لتعلقه به رغم تشجيعه اياه.

إننا نعلم، بهذا الشأن انه منذ مطلع الاسلام، اتخذت أقوال الرسول كقانون، وكذلك الحكايات المتعلقة بتصرفاته وحركاته قد جمعت ودوّنت. هذه «السنن» التي استعملت كمبرر للقرارات المختلفة التي اتخذها زعماء الأمّة الاسلامية الأولون، وكذلك كمبرر للعقائد التي علّموها، استعملت بآنٍ واحد في المجال الشرعي والسياسي والعلم الديني. وعلى كل، كان هذا الموقف، وبصورة خاصة، موقف رؤساء المذاهب الفقهية أمثال الشافعي، وابن حنبل، هو الذي قاد المسلمين إلى تجميع الأحاديث التي بدت لهم ثابتة أو ممكنة الاثبات والصحة، من بين جميع الأحاديث المتنوعة والمتناقضة أحياناً، والتي رأت النور خلال القرنين الأولين.

إن علم الحديث، الذي صيغت قواعده في القرن التاسع، من أجل وضع مجموعتي الحديث الكبريين، كان يرتكز بصورة أساسية على البحث في «سلسلة» الرواة أو النقلة الذين أوردوا كل حديث منقول. وكان الحديث يُعتبر صحيحاً إذا كانت الجهات التي أوردته جديرة بالثقة، وإذا كانت سلسلة الرواة، من جهة أخرى متصلة، دون انقطاع، أي إذا كانت الشخصيات المذكورة نظراً لأعمارها، قد تمكنت فعلاً من نقل الحديث المروي تباعاً، الواحد تلو الواحد.

ولكن النهج المعتمد من قبل المسلمين ـ في تلك الحقبة، من أجل تحديد «الأحاديث النبوية» استناداً إلى معايير كلها خارجية، يمكن الوثوق بها ـ لا يمكن أن تقنع علماء الاسلاميات المعاصرين، الحريصين، باسم العلم الحديث، على التوصّل إلى نتائج أكثر دقة، يُضاف إلى ذلك أيضاً وجود أبعاد جديدة من أجل معالجة المعطيات من هذا النوع، اكتشفت بفضل علم الاعلامياء. إن محتوى الأحاديث النبوية يكون مطلوباً، ولكن لا شيء أصعب من تقييمة. لا شك أنه في كثير من الحالات نلاحظ الرابط الموجود بين حديث ما والموقف الحقوقي واللاهوتي الدقيق، الذي

اتخذ الحديث مبرراً له، وفقاً لمسلك يعتمده كل الذين شاركوا بالمجهود الفكري والعقائدي الذي تميزت به العصور الاسلامية الأولى، وكل الذين دافعوا يومئذٍ عن الفرق والحركات المذهبية، المنحرفة نوعاً ما، بعد انضمامهم إليها. ولكن عندما يريد المؤرخ أن يحدد بشكل أدق دقائق المداخلات والانحرافات فإنه مضطر إلى الاعتراف بعجزه، ويكتفي في أغلب الأحيان باكتشاف المؤشرات التي تقوده إلى تأويل واقعي معقول، دون أن تؤدي به إلى اليقين.

نأخذ بعض الأمثلة ذات الدلالة. عندما أعلن النبي، في خطبة الوداع أن العرب وغير العرب هم سواسية فهل يؤخذ هذا القول على أنه رسمي! يمكن أن نلاحظ أن المؤلفين المتأخرين وحدهم ينقلون قولاً سبق أن أشرنا أعلاه إلى أهميته، ويجعلونه بالضبط من أيام الحقبة التي احتدّت فيها الصراعات على النفوذ بين العرب وغير العرب. الملاحظة الدقيقة تقضي بالميل إلى القول: «باختلاق مثل هذه العبارة» وتضمينها في النص الأصلي لخطبة الوداع. ولكن لا يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك. وكذلك إذا تفحصنا تنوع الأدوار المسندة في سير حياة الرسول، إلى عمه العباس، الذي انضم، بحسب الاحوال إلى الدين الجديد متمهلاً، عندها لا يمكن إلّا عزو هذه الاختلافات إلى طموحات ومزاعم الخلفاء العباسيين، أحفاد العباس، الذين استلموا الحكم في العراق سنة ٧٥٠، والذين حرصوا على ابراز المكانة الأولى التي احتلها جدهم في نشر الدعوة الاسلامية. مما يجعل الشكوك تحوم حول الأحاديث التي هي لصالح العباس، ولكن هذا لا يثبت شيئاً بالمعنى الصحيح.

وكذلك أيضاً عندما نقف أمام مجموعات من الأحاديث تشجب استعمال القياس، فإننا نذهب إلى القول بأن هذه التصاريح جمعها خصوم المذهب الشافعي. ولكن رغم ذلك، لا نستطيع الحكم بصورة نهائية حول صحة هذه الروايات.

٢ ـ المجادلات اللاهوتية الأولى

إذا كان من الضروري التحفظ تجاه الأحاديث الواردة تأييداً لخط

سياسي أو فقهي معين، رغم صعوبة التوصّل إلى نتائج أكيدة، فإن المسعى يصبح أكثر احراجاً عندما ندخل في مجال علم «اللاهوت» حيث يستند المتحاجون، هم أيضاً إلى سلطة النبي. إن المناقشات بهذا الشأن بدأت باكراً، حتى ولو لم تؤدِّ مباشرة إلى تدوين الكتب، وارتبطت هي أيضاً ـ ربما أكثر من المجادلات ذات الطابع الفقهي ـ بالمسائل السياسية، أي العملية، تبعاً للدور الذي لعبته في الاسلام نزعة لاهوتية لم تكن تقصد، كما هو الحال في المسيحية، إلى توضيح بعض اشكالات العقيدة، ولكن من أجل امكانية تمييز شرعية هذا الحكم وذاك، أو للاجابة على الانتقادات التي وجهها أشخاص غير مسلمين. وبدت طلائع الأفكار من هذا النوع من أجل الدفاع عن مواقف حزبية أو من أجل دحض مهاجمات، استعمل المهاجمون فيها أحاديث ربما كانت موضوعة من أجل غايات آنية، دون أن يمكن اثبات صحة ذلك. .

وعلى كلٍ عرفنا المواضيع اللاهوتية الأولى التي طُرحت يومئذٍ. وكلها تتعلّق بالامامة والشروط اللازمة من أجل ممارسة وظيفة الامـام. وكان الهدف الدفاع عن الرغبات الهادفة إلى اعادة حقوق علي، صهر الرسول وابن عمه في وجه الخلفاء الأولين الذين استولوا على الحكم قبله. وهكذا نشأت الفرق: الأولى الشيعة أي من مشايعة علي، والثانية الخارجية أو الخوارج، وهم من أنصار علي ثاروا عليه بعد أن تحزّبوا له. وما تجب الاشارة إليه هو أن المناقشات التي انطلقت ضمن هذه الذهنية تناولت ليس فقط صفات الامام والسلطة المعترف بها لكل شخص تبوّأ منصب الامامة، بل تناولت أيضاً مواضيع أخرى أعم ظهرت أثناء تتالي الأحداث. عندما وقعت مثلاً حرب الجمل بين علي ومعارضيه، طلحة والزبير تدعمهما عائشة أرملة الرسول، تساءل المسلمون من هو بين المؤمنين «مرتكب الكبيرة» الذي بادر أولاً إلى حمل السلاح ضد المؤمنين الآخرين: أنصار علي اتهموا أعداءه. وأعداء علي حمّلوه مسؤولية القتال. وكل المتهمين اعتبروا خارج الأمة لأنهم ارتكبوا «الكبيرة» وتلك هي سفك الدماء.

البعض تساءل فيما بعد هل إن مثل هذا الموقف ـ أياً كان المسؤول

عنه ـ هو بالفعل خطأ عظيم يوجب التوبة، وانه إذا لم تقع التوبة فإن مصير صاحبه إلى جهنم. وآخرون رغبوا بأن لا يتحزّبوا لأيٍ كان في هذا النزاع فظلّوا على الحياد، مع ايمانهم بأن أحد الفريقين قد كفر. وهكذا طرحت مشكلة الايمان أو بصورة أدق طرحت وضعية المؤمن بهذا الشكل: ماذا يجب على المؤمن أن يكون ليظلّ عضواً في الأمّة! هل يكفيه أن يتمسك بمبادىء الايمان الأولى! وهل يتوجّب عليه فوق ذلك أن يلتزم بدقة بأوامر الشريعة ونواهيها مما يجعله يسلك ظاهرياً مسلك المسلم المثالي!

إن وضعية المؤمن قد نوقشت يومئذٍ بمناسبة نزاع مسلح. وظلّت كذلك فيما بعد وبحدة، لأن شرعية الخلفاء الحاكمين كانت في الميزان. كان من المقبول والمفترض أن تتوفر في الخليفة صفة المؤمن حتماً: ولكن هل يفقد هذه الصفة وبالتالي يصبح غير أهلٍ لهذه الوظيفة منذ أن يرتكب معصية أو تقصيراً أو تجاوزاً بسيطاً!

لقد سعى الخلفاء الأمويون لفرض طاعة عمياء لصالحهم، وبالتالي فقد شجعوا العلماء الذين أُطلق عليهم اسم المرجئة. لأنهم كانوا يقولون بعدم محاكمة المؤمنين في هذه الدنيا وبالتالي ارجاء الحكم إلى الله: ولذلك فهم كانوا يرون أن المؤمن يظل مؤمناً متى شهد بشهادة الاسلام. وبالعكس من ذلك كان الخوارج الذين تكوّنت عقيدتهم بعد معركة صفين سنة ٦٥٧ بين علي ومعاوية، يمثلون تياراً أقدم، وكانوا يصرّون على الالتزام الدقيق بالشريعة. وأي خروج على خط الشريعة في مسلكه كفر، وخروج على أمّة الاسلام هذا إذا لم يُصفّ. فالخليفة إذاً يجب أن يخضع، كأي مؤمن لحكم المسلمين بمجموعهم، لأن مجموع الأمّة هو بشكل من الأشكال المحق وعلى حق.

لم تكن مشكلة «الايمان» وتعريف المؤمن المشكلة الوحيدة التي أُثيرت في حقبة مبكرة. فقد أُثيرت أيضاً مسألة الاختيار، ضمن شروط ما تزال غير موضحة رغم أنها درست واختلفت حولها الآراء: هنا يحق لنا أن نتساءل عن التأثيرات الأجنبية على الاسلام ومدى دخولها في هذا الموضوع الذي لم يوضحه نص القرآن. فإذا كانت آيات كثيرة تنص على «الحساب»

الذي ينتظر الناس في الآخرة، وهو حساب يُكافأون فيه أو يُعاقبون بحسب أعمالهم التي عملوها في هذه الدنيا واعتبروا مسؤولين عنها، وهناك آيات أخرى تبدو وكأنها تحرم الانسان، المخلوق البسيط من كل ارادة ومن كل مسؤولية شخصية». ألَمْ يرد في القرآن مثلاً أن الله يضلُّ مَنْ يشاء ويهدي مَنْ يشاء؟ في الاسلام أكثر مما في النصرانية يصعبٍ التوفيق بين حرية الاختيار والقدرة الإلهية فنلاحظ أن أحاديث عديدة تركز على القدرة الإلهية وعلى المشيئة الإلهية بحيث لا يُترَك للانسان إلاّ القليل من الحرية.[٩] وكل شيء يحمل على الاعتقاد بأن الخلفاء والأولين وبصورة خاصة خلفاء بني أمية كانوا يشجعون على الاعتقاد بالمشيئة الإلهية كما كان يُقال يومئذٍ فالتقليل من مسؤولية الفرد يعني أيضاً التقليل من مسؤولية الخليفة وبالتالي عدم محاسبته من قبل رعيته.

فالجبرية جاءت تساند المرجئة في فرض الطاعة المطلقة على الناس تجاه الحاكم.

ولكن نظام الحكم الأموي، ولأسباب لا يمكننا بحثها هنا لم ينج من الانتقاد الذي كان عنيفاً في أغلب الأحيان. فالخلفاء الأمويون اتهموا بالكفر من قبل الأوساط المدينية التي كانت تأخذ عليهم التعلّق بأمور الحكم والتخلي عن مقتضيات الرسالة القرآنية. كما اتهموا بأنهم مغتصبون من قِبل جماعة الشيعة. وتعرضوا أيضاً في سورية والعراق لهجوم المعارضين الذين قام بعضهم بالثورات ضدهم. وإذا كان الحسن البصري في رسالته التي وجهها إلى الخليفة عبدالملك حوالي سنة ٦٩٥ قد التزم جانب العقيدة محاولاً أن يبين أن الله لا يمكن أن يُعتبَر مسؤولاً عن الشر الذي يرتكبه الانسان وبوجه عام مسؤولاً عن الشر الموجود في العالم فإن غيره من الشخصيات أعلنوا مهاجمتهم للخلفاء وطالبوا باقالتهم بسبب سوء سلوكهم. ذلك كان موقف معبد الجهني صديق الحسن البصري. وفيما بعد ذلك بقليل وأيام خلافة هشام قام شخص اسمه «غيلان» موظف في المالية من أصل قبطي يعلن ثورته ضد الحكم لأنه لا يوافق على توجهاته، وبذات الوقت ينادي بعقيدة قريبة من الأفكار الخارجية. فأعُدِم، وبعد

ذلك بقليل أعلن يزيد الثالث الذي اعتلى العرش على أثر عصيان، تبنيه بصورة رسمية لطروحات غيلان في المجال الديني والسياسي. وبموجبها يُعتبَر الخليفة مسؤولاً عن أعماله. وقد حاول هذا الخليفة بالذات أن يساوي تماماً بين العرب وغير العرب من المسلمين لأن سياسة تمثل ودمج أو رفض هؤلاء الأخيرين كانت العثرة التي عندها تعثر الحكم الأموي: فقد كان رفض دمج المسلمين غير العرب في مجموع الأمّة، وهو رفض تمسّك به علناً خلفاء الخليفة عمر الثاني هو الذي أثار عداء المسلمين الجدد وحملهم على تبني الرأي المعارض لرأي الجبرية والذي سُمي بالقدرية [من قدرة الانسان على أعماله]. والقدرية تعني تطبيق قدرة الله وتوسيع قدرة الانسان.

وكانت الشخصيات التي نادت بالنظرية القدرية، التي عبر عنها بشكل غامض وبصيغ مختلفة قليلاً في بعض الأحيان من أصل مسيحي. ونعلم أن اللاهوتيين المسيحيين في ذلك الزمن كانوا يطرحون تماماً أسئلة شبيهة بتلك التي تشغل على الصعيد النظري بال المفكرين المسلمين، المتسائلين مثلاً هل إن الله الذي لا يمكن أن يُعتَبر كسبب للزنا، هل يمكن أن يكون خالقاً لابن الزنا. من هنا مال البعض إلى الاستنتاج بتأثير تساؤلات المسيحية على التفكير الاسلامي فيما يتعلّق بحرية الاختيار، وهو تفكير يستحيل التأكيد بأن أصوله كانت سياسية فقط.

لا شك أن مستشرقين آخرين زعموا أن مثل هذا اللقاء بين الفكر الاسلامي والفكر المسيحي كان عارضاً تماماً وأن الحركة القدرية قد نمت بمنطقها الخاص، إنما يجب أن لا يفوتنا التفكير أنه بعد الحقبة الأموية قام مؤلفون مسيحيون يطعنون في الاسلام وذلك بمهاجمة الاعتقاد بالقدر المحتوم الذي كان شائعاً عند المسلمين والذي ساعد الحكامُ الأمويون بدون شك على نشره. وموقفهم يميل إلى الاعتقاد بأن الداخلين الجدد في الاسلام الذين دافعوا عن النظرية القدرية كانوا متأثرين بمعتقداتهم القديمة.

ويبدو من جهة أخرى أنه منذ أواخر العهد الأموي بدأ البحث في ذات الله وبصورة خاصة بطبيعة القرآن «كلام الله». وكانت المسألة عويصة

بشكل خاص لأن المناقشات الحقيقية بهذا الشأن قد جرت بعد قرن من الزمن. وعلى كُلٍّ يظل السؤال مطروحاً حول ما إذا كانت المعلومات المتعلقة بأنصار نظرية «خلق القرآن» الأوائل لم تكن مُختَلَقة من أجل تقديم تاريخ الحجج المتذرع بها لجعلها قبل بداية القرن التاسع: فقد كان كل فريق يميل إلى تقديم تاريخ مواقفه لجعلها أقدم ما تكون.

هنالك عدد من المؤشرات تحمل على الاعتقاد بأن أول شخص تُنسَب إليه نظرية خلق القرآن هو جعد بن درهم الذي عاش في بداية القرن الثامن وقتل على يد الحاكم الأموي خالد القسري حوالى سنة ٧٤٣ م. وقد دافع جعد هذا عن هذه العقيدة التي تبناها بعده آخرون. ويُقال أيضاً أن شخصاً اسمه جهم، سبق له أن اشترك فعلياً في ثورة ضد الأمويين في ايران الشرقية ثمّ أُسِر وأُعدِم سنة ٧٤٦، كان ينادي بجملة من الآراء المنازع بها ومن بينها القول بخلق القرآن. وبعض المعطيات الدقيقة توحي، في حالته، أن مفهوم الله كان قد بحث إذ يقول إن الله لا يمكنه أن يتكلم عن موسى بخلاف ما هو وارد في القرآن سنداً للتراث التوراتي، وأن الله لا يمكن أن يكون قد اتخذ ابراهيم «خليلاً». ألا يوجد في هذا بعض التأثير لفلاسفة أقدمين بدأت ترجمة كتبهم إلى العربية في أواخر العصر الأموي، وكانت معروفة يومئذٍ من الطوائف المسيحية التي كانت تمتلك منها ترجمات سريانية؟ إذا صح ذلك يمكن القول بأن عقيدة جهم هذا الغامض قد تولّدت كردة فعل ضد التجسيد أو التشبيه.

وشاء البعض أن يروا في هذا التعميق اللاهوتي جواباً على الاتهامات الصادرة عن المسيحيين. فقد كان هؤلاء مدفوعين إلى سؤال المسلمين عن طبيعة كلام الله الذي مثلته آية من آيات القرآن بشخص المسيح القابل للموت، في حين كان يُقصَد عموماً بعبارة كلام الله نص القرآن بالذات. وكان المسلمون تجاه هذا السؤال نفسه، وبحسب جوابهم، مجبرين إمّا على الاعتراف بألوهية المسيح، الأمر الذي يتنافى مع عقيدتهم الأساسية وإمّا إلى القول بخلق القرآن. ومن المؤكد أن هذه الأفكار قد شاعت في وقت من

الأوقات ولكن ربما حدث في وقت متأخر أنها كانت في منشأ آراء جعد وجهم، إنما لا شيء يثبت ذلك.

فهاتان الشخصيتان كانتا علناً، من جهة أخرى، من أعداء الأمويين وكانت عقائدهما متأثرة بدون شك ولو جزئياً بموقفهما السياسي. ويبدو أن جهمًا أراد بذلك أن ينتقد نظام حكم متهم بالتراخي في حين كان هو ملتزماً باحترام كتاب الله وسنة رسوله بدقة، مع ايمانه بعناصر مثل فكرة خلق القرآن. أمّا جعد وموقفه أقل وضوحاً فربما كان خطأه الوحيد أنه أراد أن «يحلل» مسائل من صلب العقيدة وينقد بصورة خاصة حرفية النص القرآني مزعزعاً بذلك البناء الذي ترتكز عليه سلطة الخلفاء الأمويين. وظهور هذه الرغبة في «التحليل»، يظل على كل بالنسبة إلى معارفنا الحاضرة، غير مفسَّر.

٣ ــ آراء المعتزلة

منذ أن اعتلى الخلفاء العباسيون عرش الخلافة سنة ٧٥٠، ظهرت إلى الوجود مدرسة لاهوتية حقيقية. وقد أطلق عليها خصومها اسم «المعتزلة». وكان ممثلاها الأولان واصل وعمرو من الموالي ويبدو أنهما لم يصوغا في ذلك الحين عقيدة كاملة ومتماسكة. إلّا أنهما برزا على الصعيد السياسي كما على الصعيد الديني، وذهبت الحركة التي انتميا إليها إلى حد دعم أنصار العباسيين علناً. وهذه الفرضية الأخيرة ينقصها الاثبات ولا تبدو مؤيدة بمواقف الخلافة الجديدة وتوجهاتها اللاحقة.

إن الحركة المعتزلية الأولى التي يرجع تاريخها في الأمّة الاسلامية إلى عهد بعيد تظل في الواقع غير واضحة المعالم. يشير المؤرخون فقط إلى وجود مجموعات أو أشخاص منفردين مارسوا الاعتزال أي الحياد كما نقول اليوم تجاه المواجهات المتنوعة التي حصلت داخل الأمّة الاسلامية. وكان في هذا موقف سياسي وروحي أو عقلي بآن واحد. والمظهر السياسي سيطر، بحسب معلومات مؤرخي الفرق، على ولادة مذهب الاعتزال. فمن الأفكار الرئيسة المعزوّة إلى واصل أنه يجب أن لا نصدر حكمًا على المؤمنين الذين حارب بعضهم البعض والذين كان بعضهم على الضلال دون أن

نستطيع التعرّف بيقين في أي جهة توجد الضلالة. وهكذا رفض واصل أن يتخذ موقفاً من أنصار علي ومن خصومه ثم إنه لم يكن راضياً عن الأحكام المبرمة التي أطلقهـا الخوارج ضد علي بعد سبق مناصرتهم له.

هذه الفكرة الأولى كانت ملحقة بفكرة ثانية أدّت بحسب بعض الروايات إلى التسمية التي أطلقت على تلامذة واصل واشتهرت بالأطروحة القائلة بـ«المنزلة بين المنزلتين» أو «حال الوسط» الذي يقع فيه العاصي. هذا الوضع الوسط تمّت صياغته أثناء اجتماع كان يقيمه المتقشف الحسن البصري. وفيه رفض واصل أن يختار بين موقف المرجئة، الذين كانوا يحتفظون بصفة المؤمن لمرتكب الكبيرة، وموقف الخوارج المعاكس الذين كانوا يعاملون مرتكب الكبيرة على أنه كافر وخارج على الاسلام. وابتعد واصل عن موقف المجموعتين وأعلن أن مرتكب الكبيرة يظل في منزلةٍ بين المنزلتين طيلة عدم توبته. وبدا رأي واصل وكأنه نقلٌ للموقف السياسي المحكي عنه سابقاً إلى الصعيد اللاهوتي.

إلى هذه الفكرة الأساسية تُضاف أيضاً فرضيتان أخريان. إحداهما تتعلّق بحرية الاختيار وقد وافقه عليها كما يُقال عَمروٌ بـن عبيد. والنظرية الأخرى تتعلق «بصفات الله وبطبيعة الله» وهاتان الأخيرتان تحملان سمة النزعة العقلانية لأنهما تعتمدان تصوراً عن الله يركّز بصورة حصرية على عدالته وعلى وحدانيته وعلى عظمة جلاله مع سحب كل مبادهة تحكمية من نبه.

إن الإله الذي كان المعتزلة الأولون يفكرون به لم يكن إلهاً جباراً ب خشيته، بل كان إلهاً كامل العدالة والعقل يتوجّب احترامه، دونما جة بالتوجه إليه بأدعية الطلب لأنه يتصرّف ضرورة بحكم عدالته.

مثل هذا التأويل الفكري للحياة الدينية، لم يكن، مع ذلك، من فعل جماعة من الرجال مطبوعين بالفلسفة. إذْ تجده أيضاً لدى فئات عنيفة كالخوارج الذين لم يكن المعتزلة يوافقونهم على تزمتهم المسرف. هذا التأويل العقلاني يدل على الاهتمام، الذي كانت عليـه مجموعـات متنوعـة من المؤمنين، اهتمام بالأمانة والاخلاص للمظهر الذي يعتبرونه جميعاً أمـراً

جوهرياً في الدين الاسلامي، ولو على حساب المظاهر الأخرى المختلفة المعتبرة بذاتها ثانوية. وهذا يعني التسليم بتعدد العوامل التي تدخلت في تكوين فكرة اعتزالية كان لها مع الفكرة الخارجية توافق لا ينكر لم يوفَّ حقه فعلاً. وهذا يعني أيضاً الحاجة المفروضة عند معالجة هذا النوع من المسائل، إلى الأخذ في الاعتبار العامل السياسي والاجتماعي الذي فيه طُرحت هذه المسائل دون نسيان التأثيرات، ربما الضبابية الآتية من الفكر الفَلسفي القديم.

وشاهد القرن التاسع فيما بعد صياغة ادق للعقيدة على يد المفكرين الكبار الذين أعطوها امتداداتها الفلسفية والذين من جهة أخرى عرفوا الشهرة بفضل دعم الخليفة المأمون. ولم يمنع تعدد البدائل التي قدّمها مؤرخو البدع اللاحقين للعقيدة، وذلك بعزوهم عدة صيغ لعدة مؤلفين ضاعت كتبهم، لم يمنع العقيدة من أن تظهر بعد ذلك بشكل متماسك، لأن الاعتزال أصبح هو عقيدة التوحيد والعدل. وتصور الاعتزال للتوحيد الإلهي يقتضي علمًا إلهياً يشدد على الصفة اللازمنية للإله: الله هو خارج الزمن، أبدي وخارج المكان. إنه فوق كل المثل الانسانية. وليس هو جوهراً ولا عَرَضاً لم يولد ولم يلد. هذا التحديد السلبي لله المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالآيات القرآنية في السورة ١١٢ «سورة الاخلاص»، هذا التعريف مُعبَّر عنه بكلمات يبدو أنها مأخوذة من لغة فلاسفة العصور القديمة. مما يدل بأن التفكير الذي لجأ إليه المفكرون المعتزلة من أجل توضيح النقاط الأساسية في العقيدة، قد ارتكز على أساليب تحليلية قديمة الاستعمال. إن فكرة الإله الواحد الكلي الجلال، والتي تتعارض أيضاً مع الآراء التقليدية التي لا تترك إلّا مكاناً ضيقاً للعفو والغفران أوصلت إلى نتائج هامة مثل نفي الصفات الإلهية أي نفي النعوت كالقوة والعلم والحياة والتكلم، والتي كانت شائعة الاستعمال عند الكلام عن الله.

القضية إذاً هي بالدرجة الأولى قضية لغة أثارت في الأوساط الاسلامية مجادلات حادة فالآيات القرآنية تصف الله بالقوة وبأنه عالم حيّ متكلم سميع بصير. فاستنتج البعض أن الله له الصفات التي تدل عليها

هذه النعوت. ولكن المعتزلة رأوا في ذلك موقفاً لا يحترم لا التوحيد ولا الجلال الإلهي لأن هذه الصفات لا يمكن أن تكون بآنٍ واحد لغير الله ولا أبدية. ومن جهة ثانية بدا جارحاً اطلاقها على الله في حين انها تليق بمخلوقاته فقط. وهي تثبت بين الله والعالم المخلوق مشابهات أو على الأقل مماثلات تتناقض مع آيات قرآنية أخرى مثل الآية: «ليس كمثله شيء».

وهكذا اضطر المعتزلة إلى القول بنفي الصفات عن الله، وأنه إذا كان «عالماً»، وهو أمر لا ينكرونه، فبفعل جوهره أو لأن علمه هو عين ذاته. أمّا الصفات المحددة مثل السمع والبصر والتكلم فهم ينكرونها تماماً. ويعتبرون أن الآيات القرآنية التي تصف الله بالسميع يجب أن تؤوّل تأويلاً مجازياً. وكذلك الآيات التي تنسب إليه تعالى «اليد» التي يجب أن تؤوّل «كعطية» أو «نعمة»، وفقاً للغة القديمة.

وتشدّدَ المعتزلةُ ببعض آيات القرآن فميزوها، نوعاً ما ليبنوا عليها علمهم الإلهي. ولكنهم لجأوا إلى التأويلات المجازية ليفسِّروا آيات أخرى أي تلك التي لا تتفق مع أفعالهم.

وبموجب هذا العلم، ثمّ بالاستناد إلى نص بعض الآيـات، فقد أنكروا بذات الوقت قِدَمَ القرآن وعدم خلقه «كلام الله» المرسل باللغة العربية بشكل أصوات وجمل ذات مقاطع وأقسام. وهو كلام لا يمكن أن يعتبر مثله مثل باقي الصفات قديماً ومنفصلاً عن ذات الله وإلاّ انكرت الوحدانية الإلهية الأساسية. وبذات الشكل أيضاً رفضوا القول الذي يقوله الكثيرون من المؤمنين بأن الله يمكن أن يُرَى من قبل أوليائه في الجنة.

والمعتزلة كأنصار للتوحيد الإلهي قالوا أيضاً بالعدل الإلهي ولهذا قالوا بحرية الاختيار عند الانسـان. وبنظرهم لا يمكن عـزو الشر إلى الله: والخطايا التي يرتكبها الانسان تُعزَى إليه تماماً. أمّا الشر الموجود في العالم باشكال متنوعة فليس إلاّ تمويهاً، لأن الخلق وهو من صنع الله هو عارٍ عن الشر. الانسان حرٌّ في أعماله وعليه أن يتلقى بالتمام والكمـال نتائـج «الوعد»، الذي وعده الله للأخيار كما عليه أن يتلقى «الوعيد» الذي توعّد

الله به الأشرار. وهذا يعني بشكل خاص نفي الشفاعة التي وعد الرسول بها المؤمنين الذين عصوا، كما أن رحمة الله لا تنجيهم.

ومبدأ «الوعد» و«الوعيد» المأخوذ عن الخوارج من نتائجه أنه يضع المؤمن تجاه مسؤولياته ويحرمه من كل عون خارجي.

إلى هذا المبدأ، ينتمي مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» الذي يخفف من قسوة التعريف الخارجي الخالص للمؤمن وإذا كانت «الممارسة» أي الالتزام بالأوامر الشرعية، معتبرة كأمر أساسي. وإذا كان الانتساب الشفهي البسيط إلى عقيدة الاسلام لا يكفي، فإن مخالفة الأحكام لا تحول المؤمن إلى كافر ولا تخرجه من أمّة الاسلام بل تضعه جانباً بصورة مؤقتة.

تضاف إلى هذه الأفكار، ومنطلقها الحياة الأخلاقية والدينية أفكار أخرى ذات صبغة سياسية. إن مبدأ «العدل» يقتضي أن يلتزم الله عزّ وجلّ بالعدالة وأن يحكم المخلوقات بالانصاف بحسب الخير والشر. وهو يقتضي أن يكون الخير والشر مما تمكن معرفته وتحديده من قبل الناس أنفسهم، وفقاً لقدرتهم على التحليل. ومفهوم العدل والخير الأخلاقي ينسجم إذاً مع التعاريف التي حددها العقل الانساني، والتي يجب على الله احترامها، وبالتالي فارادته تصبح بفضلها محدودة تماماً. في معنى من المعاني ينتهي الاعتزال لأن يكون ديناً فلسفياً فيه يرتفع العقل إلى درجة عليا أعلى من الألوهية بالذات. وبالنسبة إلى أهل الاعتزال لا يجب ولا يمكن أن يكون هناك صراع بين الله والمُثل، مُثُل العقل الانساني. ولكن الدين التقليدي لم ينج مع ذلك من التغيير العميق لأن الانسان اعتبر قادراً على الوصول بنفسه إلى فكرة الخير والشر، وهي فكرة محددة، في النظر الاسلامي الشائع، من قبل الوحي. وينتج عن ذلك تقليل من أهمية ومن اعتبار الرسالة القرآنية وبذات الوقت اعتبر القرآن مخلوقاً.

وأخيراً نادى المعتزلة بمبدأ أخير هو مبدأ «الأمر والنهي» وبموجبه يتوجّب على الامام كزعيم للأمّة أن يأمر بالمعروف وبالعقيدة الصالحة، وأن ينهى بشدة أيضاً عن المنكر أي عن المساوىء وعن الأفكار المنحرفة. وإذا

بدا المعتزلة من هذه الجهة قريبين من مذهب الخوارج فإنهم يكتفون باجازة الثورة ضد الحاكم السيىء في ظروف خاصة وذلك عندما يسوء سلوكه بشكل ظاهر، وعندما تكون المحاولة قابلة للنجاح.

وعرفت الحركة التي ترسخت فكرتها بصورة تدريجية، من خلال آرائها الأصيلة، نجاحاً ملحوظاً عندما قرر المأمون الذي سبق له أن أحاط نفسه ببعض ممثليها، أن يجعلها عقيدة رسمية، وأمر القضاة بصورة خاصة أن يتبنوا الاعتقاد بخلق القرآن وهو اعتقاد شكل أهم سماتها المميزة. وبذات الوقت عمد المأمون إلى الاصلاح بين أمّة السنّة والشيعة. ولكن السياسة التي كرّس لها نفسه بقوة والتي أراد أن يفرضها بالقوة أيضاً اصطدمت بمعارضة عنيفة لم تتوقف في زمن اثنين من خلفائه اللذين آمنا بما آمن به، الأمر الذي اضطر المتوكل إلى نبذها سنة ٨٤٨. وبعدها ظل المعتزلة على الهامش، ما عدا عصر الأمراء البويهيين (٩٤٥ ـ ١٠٥٥)، الذي رأى مواجهة بين أصحاب العقائد السياسية الدينية المتنوعة جداً. وكانت حقبة البويهيين هي آخر حقبة استطاع المعتزلة أن يلاقوا فيها تأييداً إلّا أنه كان الأخير.

ثم إن دورهم الرئيسي قد انتهى. ونفهم بعد هذا العرض الموجز جداً لتاريخهم كم كان معنى دورهم يؤوّل تأويلاً مختلفاً. وفي أغلب الأحيان يُكتفَى بالنظر إلى تاريخهم على أنه مظهر المعتقدات الفلسفية والدينية بآن واحد، القريبة من العقلانية، والتي اصطدمت بالتيار التقليدي دون أن تنجح في استبعاده. وفي أكثر الأحيان أيضاً يصور المأمون وكأنه حاكم متنور منفتح على أفكار العالم القديم ويحاول أن يعطي للاسلام وجهاً يتوافق مع متطلبات العقل وهذا ما يفسّر ذهاب بعض المستشرقين إلى حد رؤية المعتزلة وكأنهم مفكرون أحـ ر في الاسلام. ومن هنا، إلى اعتبارهم حملة مشعل العقلانية ضد ظلامية علماء الدين التقليديين، لا يوجد إلّا خطوة سرعان ما اجتازها المعجبون الذين يستهونون الوصول إلى المعطيات التي يمكن بلوغها.

وإذا كان من المؤكّد أن المعتزلة قد تأثروا بالفكر الفلسفي القديم،

فإنه يبدو أيضاً أنهم كانوا قبل كل شيء مدفوعين بالرغبة في الدفاع عن الاسلام ضد العقائد المعادية. إننا نعلم أن واحدهم، وهو «النظّام»، قد اندفع في مناقشات حارة مع ممثلي المانوية التي ظلّت حية إلى ذلك الحين، في المناطق الايرانية وحتى في المناطق الميزوبوتامية. ولما كانت العقيدة المانوية متأثرة تماماً بالغنوص الأفلاطوني الجديد، فمن المفهوم أن يعمد المعتزلة من أجل نقضها، إلى مخزون الفلسفة الاغريقية. والكل يعلم المجادلات التي قاموا بها ضد المسيحية. ويذكر أن القول بعدم خلق القرآن، بحسب رأيهم كان من شأنه أن يبعث تهمة التشارك التي يرفضونها بحكم قولهم بالوحدانية لله.

ونضيف أن تحديد الوحدانية يحفظ حرية الاختيار الخلاّقة لله، وذلك بالقول أن العالم لم يخلق وفقاً «لنموذج سابق». وهذا ما كان يشكل انتقاداً لمواقف الفلاسفة الاغريق. ويمكن أن نستنتج، في ذلك، أن المعتزلة وهم يستعملون أساليب المفكرين القدامى وحينما يجهدون في اعطاء الفكر الثيولوجي الاسلامي، مظهراً يرضي العقل ما أمكن، فإنهم يظلون أمناء ومتعلقين ببعض المبادىء البسيطة التي أعلن عنها القرآن. وهي مبادىء تتضمن جوهر الدين بحسب رأيهم، وتبعدهم عن كل مفهوم «عقلاني» بحسب التصور الحاضر.

ومن جهة أخرى حرّض هؤلاء المعتزلة، المشبعون «بنظامهم الفلسفي» وبعد أن أضافوا إليه أفكاراً متنوعة حول تنظيم العالم تنظيمًا نجد فيه أيضاً تأثيراً اغريقياً واضحاً جداً، ــ المأمونَ على القيام بحملة تفتيش متعسفة من أجل فرض عقيدتهم. وأحياناً يعجب المرء من شدة التدابير التي اتخذت يومئذٍ من أجل حمل القضاة وكبار العلماء على الموافقة على أفكارهم وبصورة خاصة على معتقد «خلق القرآن». وهذا التعصب المناقض لحرية التفكير بصراحة، قد يجد له تبريراً عند المسلمين المناضلين، المؤمنين بأنهم على حق في تأويلهم الصحيح للاسلام، والأمر الذي يقرّبهم فعلاً من الخوارج الثوريين الذين كانوا يستعملون أو يسخرون كل حيلة بهدف انجاح قضيتهم.

وعلى الرغم من، أو بسبب، حرصهم على المنطق وعلى الدقة، بدا المعتزلة طوائفيين بالمعنى الحاضر للكلمة، مثلهم مثل أنصار المذاهب المضادة. بل كانوا أكثر من «طائفيين» بمقدار ايمانهم بأن نجاح عقيدتهم هو أكثر أهمية من بقاء الحكم القائم. وهذا يعني كم هو سخيف أن ينظر إلى الاعتزال على أنه خميرة كان يمكن أن تجعل من الاسلام في حقبة من الحقب ديناً «متنوِّراً». لا شك أن الأفكار الاعتزالية قد انوجدت فيما بعد في القرن العشرين عند أولئك الذين سعوا إلى «تجديد الفكر الاسلامي». ولكن الأفكار التي نادوا بها ظلت «تجذرية» جداً مما يدل على أن الاعتزال لا يمكن أن يكون شبيهاً لأي تيارٍ فكري غربي بل يجب أن يوضع في مكانه دائمًا، ضمن الاطار الخاص في تطوره.

٤ ـ المذاهب اللاهوتية الأخرى

مهما كانت ردات الفعل التي اصطدمت بها الحركة التبشيرية الناشطة التي قام بها الخلفاء المعتزليون، يبقى من المؤكد أن الظاهرة بذاتها طبعت بعمق تطور الاسلام الوسيط. إذْ بالنسبة إلى هذه العقيدة أمكن تصنيف مدارس ثيولوجية أخرى. وأشد خصوم الاعتزال اعتنقوا «أشكاليته» واستعادوا أساليبه في التحليل من أجل عرض مذاهبهم الخاصة. فقد كان المعتزلة هم الأولون الذين عمقوا بعض المسائل الثيولوجية التي، حتى ذلك الحين، لم تبحث إلاّ لماماً وفي مناسبات خاصة، أو التي لم تكن قد طرحت بعد بوضوح في وجدان المؤمنين، الذين كانوا يكتفون بالتأكيد، مثلاً أن القرآن، هو «كلام الله» دون البحث في ما تؤدّي إليه هذه العبارة.

فكان من الواجب ظهور نظرياتهم حتى يقوم مفكرون آخرون فيطرحون ويبررون مواقف معاكسة.

ثمّ إن ردة الفعل التقليدية التي ظهرت في أيام الخليفة المأمون والتي أذكاها بصورة خاصة أحمد بن حنبل قامت بصورة رئيسية على مناقضة ما يؤكّده المعتزلة.

هذه اللاهُوتية المناوئة للعقلانية عُبر عنها باعترافات غالباً ما كانت

قصيرة جداً اقتصرت على تعداد البنود الرئيسية اللازمة. وكانت تختلف اختلافاً بيِّناً بدقتها واختصارها عن المجادلات الطويلة المنسوبة إلى المفكرين المعتزلة. وكانت العناصر التي يتذرَّع بها التقليديون مستقاة من مجموعات السنن والأحاديث مثل مجموعة احمد بن حنبل الذي اعتبر من قبل خصومه مجرد محدثٍ لا يحق له بحسب رأيهم أن يوصف بالفقيه أو بالعالم الديني بصورة أخص. والواقع أن أحمد بن حنبل قد رفض صحة هذا المذهب الذي كان ما يزال ناشئاً يومئذٍ.

والجهر بالعقيدة «التقليدي النزعة» ـ وهذه الكلمة تطبق بصورة واسعة وهي تليق أكثر من غيرها بوصف هذا الجهر، لأن بعض الأحاديث صدرت عن أشخاص لم يكونوا من أتباع أحمد بن حنبل ـ تؤكد بقوة على ضرر المحاولة والتحليل في مجال العقيدة: فالنقاش مع الخصم، كما يقول ابن حنبل يعني دائماً وشك الوصول معه إلى مصالحة، وبالتالي الاضطرار إلى تنازلات وهذا أمر غير مقبول.

إن النقاش في حد ذاته، بالنسبة إلى أصحاب هذا الرأي ليس له أي مبرر. ويجب الايمان حسب قولهم، «بكلام الله» خاصة ما قاله الله عن نفسه. وإذاً يجب الوقوف عند المعنى الضيق للنصوص، وهو موقف حرفي ولكنه أصولي جذري. لأن الرجوع يجب أن يكون إلى القرآن وإلى الأحاديث وإلى السنة المقبولة من قبل الصحابة مع الامتناع تماماً عن التأويل الشخصي ويجب الايمان بالله وأنه كذلك كما وصف نفسه ثم القبول بالصفات التي أطلقها الله على نفسه في الآيات القرآنية، وكذلك القبول بالتعابير التي يستعملها للكلام عن نفسه مثل: الوجه واليد والعرش. وذلك دون البحث في فهم كيفية مطابقة هذه التعابير لذات الله وهي تستعمل أيضاً عند المخلوقات. ويجب الايمان أيضاً بأن القرآن غير مخلوق، بحكم كونه «كلام الله».

ويجب التوكيد بأن الله هو خالق كل شيء وبالتالي فإن «المشيئة الإلهية» تتناول الشر كما تتناول الخير، وإن الله هو خالق أعمال الانسان خيرها وشرها. ويجب التصريح أخيراً بأن الايمان يزيد أو ينقص بحسب

الأعمال، مما يقتضي أن المؤمن لا يمكن، منذ اعتناقه الاسلام اخراجه من الدين بسبب تقصيره مهما كان هذا التقصير.

وهكذا تعود النزعة الارجائية القديمة من خلال هذه المجاهرات بالايمان، والحريصة على المحافظة بأي ثمن على وحدة الأمّة وعلى تفادي الانشقاق والتفرقة. ننتهي أيضاً إلى تصور للسلطة يرفض كل حركة عصيان: يجب الخضوع للامام في كل ظرف، والصلاة وراءه عن رضىً في كل مناسبة مهما كانت، سواء كان هذا الامام تقياً أو فاسقاً بشرط أن يكون مسلمًا.

مثل هذا الاعتقاد الحرفي التسليمي الذي يناقض كل مسعى «تفسيري» «تساؤلي» للأشياء يتوافق فعلاً مع احدى ثوابت الفكر الاسلامي الشائع. وقد ظل هذا المسلك يلهم المدرسة الحنبلية، وظهر عند مالكية المغرب مثلاً. وعلى كل لم ينجُ، عبر العصور من تأثير الاعتزال ومن تأثير اللاهوت العقلاني الذي تكوّن فيما بعد. وأخذت تظهر، «الكتب اللاهوتية» الحقة، التي عرضت اشياءها الايمانية بشكل غير متقن. والتي أفسحت المجال بإدخال نوع من نظرية المعرفة. إن التفكير الفلسفي يظهر بخجل في هذه الكتب التراثية، وذلك على الرغم من الرفض الجذري للجدل، والذي سبقت الاشارة إليه. ولكن التراثيين لم يخففوا من تمسكهم بمواقفهم الأساسية، وخصوصاً «بالصفات» الإلهية، المميزة والأبدية المعبر عنها بالأسماء، ذات الصلة الوثيقة بالنعوت المستعملة في النص القرآني. فقد أكدّوا بقوة أن الله له «الحياة» و«القدرة» و«العلم»، و«الكلمة» لأن القرآن يؤكّد أن الله حيّ، قوي، عالم متكلم. وقد دخلوا، فضلاً عن ذلك، في صراع مع أهل الشيعة، ومن أجل مواجهة تقديس الأئمة السائد في أوساط هؤلاء، نادوا بتقديس الصحابة كمؤمنين على السنة النبوية. واتخذت «الجماعة» في نظرهم أهمية أساسية، لأن «الجماعة» أو «الأمّة»، كامتداد لعمل الرسول، كانت هي الضمان الحق لحسن تفسير الاسلام ولكمال تطبيق تعاليمه. ونتج عن ذلك، كموقف سياسي، التعلّق بمبدأ تعيين الامام من قبل الأمّة، أو من قبل ممثليها

الرئيسيين. ونتج عن ذلك أيضاً منهجية فقهية خاصة لأن أهل السنة اعتبروا «كمصدرٍ للشريعة»، بعد القرآن وسنة الرسول و«اجماع الصحابة والتابعين». من هنا التسمية «أهل السنة» «وأهل الجماعة» الذي أطلق عليهم عموماً وفيه كانت كلمة «جماعة»، هي الأهم.

هذا الاتجاه التراثي التقليدي الذي تمثّل بصورة خاصة بالمذهب الحنبلي، وجد أساليب أخرى للتعبير عن نفسه، استمر عبر التاريخ. وبعد أن ترسّخ في بغداد وفي العراق، أخذ يظهر في سوريا وغيرها. والصراع الذي ما انفكّ قائماً بينه وبين الاعتزال، كان من نتائجه ايلاد مذهب آخر، يتوافق مع ازدهار اللاهوت الفلسفي المستخدم بصورة متمادية ابتداءً من القرن العاشر، من أجل معالجة المسائل العقائدية. والمذهب الذي تطور بعد ذلك حمل اسم المدرسة الأشعرية، نسبة إلى الاشعري الذي يُنسَب اليه تأسيسها، في حين كان الاشعري فقط، معتزلياً تنكر علناً وبصورة رسمية لمعتقداته الأولى لينضم إلى الطروحات التقليدية، لأسباب ما نزال نجهلها.

لقد قرر أن يدافع ضد الخصوم من كل نوع الذين يعترضون سبيله، وليس فقط اصدقاؤه القدامى المعتزلة، بل أيضاً الزرادشتيين، والمانويين، والمسيحيين عند اللزوم، ورفض المبدأ الذي وضعه الحنابلة، وبموجبه يجب تفادي كل جدل، ويُقال، إنه لهذه الأسباب، كان انتماؤه إلى أهل السنة يعتبر غير صحيح. وموقفه يفسر، بذات الوقت، تعلّقه الفعلي في أحد كتبه اللاهوتية الذي يُعتبر الأقدم من نوعه، إذا وضعت جانباً كتب المعتزلة غير المحفوظة ــ بأن يبين المعطيات الايمانية المتنوعة، وذلك بتعداده، كل مرة، الحجج التي يمكن الادلاء بها: القرآن والسنة، ثم التحليل العقلي. وهكذا فوجود الله بحسب الأشعري، يمكن أن يُثبَت بالعقل الذي لا ينفكّ يثبت تعاليم الرسالة. لا شك أن هذا «اللاهوت» كان بدائياً جداً. ولكن مجرد اللجوء إليه يلحظ أصالة موقف الأشعري بالنسبة إلى ابن جنبل وتلاميذه الذين، حتى عندما يقدمون «الجهر بالعقيدة»، يحرصون على عدم الاستعانة بالحجج العقلانية.

وقد نوقشت غالباً مسألة كون الأشعري هو المؤسس الفعلي، أم لا، لعلم اللاهوت العقيدي Theologie dogmatique الذي سُمي «بعلم الكلام» انطلاقاً من كلمة عربية تعني «التكلم» و«المناقشة».

الواقع أنه يوجد هنا مشكلة مفتعلة لأنه، إذا كان من المؤكد أن أولى الكتب اللاهوتية الاعتقادية [أو كتب علم الكلام] لم تظهر إلّا على يد تلامذة الأشعري، فإنه من المؤكد أيضاً أن موقف الأشعري الشخصي هو وحده الذي يَسَّرَ هذا التطور اللاحق. ولهذا فإنه من الأكثر أهمية أن نشير إلى كيفية قيام الاشعريين، الذين كانوا بصورة كاملة، من أنصار النظريات التقليدية، ما عدا حظر الجدل والمناقشة، بتليين موقفهم بصورة تدريجية، ثم تبنيهم، أحياناً، وعلى الصعيد المعتقدي، نظريات «الموقف الوسط»: وهكذا، بالنسبة إلى فكرة «حرية الاختيار» استطاعوا، بعد معلمهم، أن يضعوا عقيدة تأخذ بالاعتبار بعض اعتراضات خصومهم.

فبعد قبولهم بتحليل المعتزلة الذين كانوا يميزون بين القدرة على الفعل والفعل نفسه، أعلنوا بهذا الشأن أن القدرة لا يمكن أن تسبق الفعل ولكن القدرة والفعل يجب أن يتلازما. وبهذا الشكل يكون الفعل الانساني بآنٍ واحد عملاً حراً، لأنه «مكتسب» من الشخص الذي قام به وأصبح مسؤولاً عنه، وعملاً شاءه الله. وهكذا تبقى النظرية التقليدية محفوظة والمشيئة الإلهية مؤكّدة وكذلك حرية الاختيار، وتصبح الاشكالية الاعتزالية مقبولة إنما ضد أهل الاعتزال.

وبشكل مماثل دافع الأشعريون عن حقيقة «الصفات» الإلهية، إنما مع القبول بالتمييز الذي أدخله بعض المعتزلة بين صفات الجوهر وصفات العمل، وهذا يعني اعتبار الصفات الأخيرة وكأنها «زمنية» لأنها عَرَضية. ثمّ إنهم قبلوا بعدم خلق القرآن كنص. واعتبروا أن «القرآن» كما كتب ولفظ، على يد الناس، هو «مخلوق». وبعضهم كالغزالي الشهير ذهب إلى حد تطبيق التمييز، الذي طبقوه على الانسان، على القرآن، فميزوا بين الكلام الداخلي، أي الفكرة المعبر عنها، والكلام الخارجي. أمّا صفات الجوهر،

فقد أكّدوا على حقيقتها الخالدة، مع تصريحهم بأن هذه الصفات هي مختلفة عن الصفات التي يمكن تطبيقها على الانسان.

وهكذا استعبد الأشاعرة الاعتراضات التي قدّمها «المحللون»، وغيروا في بعض الأحيان وبشكل محسوس في المواقف المسماة تقليدية. ومع ذلك ظلوا أمناء مخلصين للشرعية العباسية، رغم أن موقفهم بدا في أغلب الأحيان مشبوهاً في نظر الحكام القائمين. وهكذا شكلوا فيما بين القرن العاشر والثالث عشر، المدرسة الرئيسية لعلم الكلام السني، معترفين بحقوق وبعظيم فضل الخلفاء الأولين، كما دعوا أيضاً إلى موالاة الخلفاء اللاحقين. في هذه الأثناء لم يكونوا وحدهم المدافعين عن مثل هذه الأفكار. إذْ إلى جانب الأشعرية، رأت النور أيضاً مدرسة أخرى كلامية سنية، يُعزَى أصلها إلى معاصر للأشعري عاش في ترانزوكزيان [=ما وراء النهر] ويُسمى الماتريدي Mâturidi. وكانت الماتريدية، مرتبطة بالمدرسة الفقهية الحنفية. إلاّ أنها لم تعرف التطور الفعلي إلاّ في عصر متأخر جداً، وفي مناطق بعيدة على الحدود. إلاّ أن تأويلها للعقائد الاساسية كان قريباً من التأويل الذي يدافع عنه الأشاعرة، ولذا يستحق بهذه الصفة أن يُشار إليه.

٥ ـ الحركة الشيعية

لقد ظلّت المجادلات الكلامية (اللاهوتية) التي أشرنا إليها متعلّقة، بصورة غريبة، رغم صفتها التجريدية، بالمسائل السياسية، مثل المسألة التي طُرحت على الجماعة الأولى بفعل ولادة هذه الحركة الشيعية التي أراد أتباعها، كما رأينا سابقاً الدفاع، عن مطالب علي بالخلافة. وكان للحركة الشيعية بدورها مظاهر متنوعة، إذْ سرعان ما تشعبت إلى عدة فرق ذات أهواء سياسية وعقائدية مختلفة. ولكي تناصر هذه الفرق أفكارها، اتبعت نهجاً مشتركاً فيما بينها هو تفضيل اللجوء إلى البراهين العقلانية، فضلاً عن الأحاديث والسنن التي تضفي الشرعية في نظرها ومنذ البداية، على حقوق علي، الخليفة الذي نصّ النبي في حياته على تعيينه لهذا المنصب. وإذنْ

فقد ظهرت عبر الزمن الخلافات والمجادلات حول الحق في الامامة وانتقالها الشرعي.

وقامت فرقة من الشيعة، دُعيت بالزيدية، من اسم زيد أول زعيم لها، تطالب بحقه في الإمامة. وتميزت بدعواها أن الامام يجب أن يعلن عن نفسه، وأن يكون من ذرية علي، وأن يتميز بالتقوى والعلم والشجاعة، الأمر الذي يستبعد كل تعيين، وكل مبدأ وراثي، ولكنه يحتفظ بمبدأ امكانية اضفاء الشرعية.

واعتقد ممثلو الفرقتين الأخريين: الامامية والاسماعيلية، بالعكس من ذلك، بوجود سلسلة من الأئمة من ذرية علي وفاطمة، يعين الأبُ منهم ابنه إلى أن يزول آخرهم، وهو الثاني عشر في نظر الامامية، والسابع في نظر الاسماعيلية. البعض منهم ما زال ينتظر «عودة» [=رجعة] الامام «الثاني عشر»، الذي اختفى سنة ٨٧٣، وتقترن رجعته بملئه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئت ظلمًا وجوراً، وبمعاقبة كل الذين عارضوا أنصاره. والآخرون اعتقدوا أن الامام السابع، ترك ذرية من الأئمة «المستورين» يرجع أحدهم إلى الدنيا ليملأ الأرض عدلاً هو أيضاً.

وفي حين ما يزال الامامية، ويسمون أيضاً بالاثني عشرية، ينتظرون إلى اليوم، ظهور امامهم الأخير من جديد، كمهدي، فإن الاسماعيليين رأوا اماماً، أو مدعياً الامامة، يدعي لنفسه هذا اللقب ويؤسس سنة ٩٠٩، الخلافة الفاطمية في أفريقيا، والتي انتقلت فيما بعد إلى مصر (٩٦٩ ـ ١١٧١). وإذا كان الفريقان قد نميا قديماً، وبنفس الشكل، آمالاً بالرجعة، فإن هذه الآمال، قد ذبلت أو خفّت عند الاسماعيليين، إلاّ أنها ما تزال تتفاعل عند الامامية بحيث ربطوا بها كل حياة سياسية ودينية. والامام الذي ينتظره الشيعة، هو كما كان سابقوه مزوّد بصفات فوق صفات البشر، فهو معصوم طاهر مطهر، وهو مرشد وهادٍ، وهو مستودع حقيقة ليست بالضرورة نفس الحقيقة المطابقة للمعنى الواسع للرسالة القرآنية الرسمية.

والشيعية الامامية كان بامكانها أن تنقاد لى اعتماد نظرية «البداء الالهي» Volontarisme divin، ويبدو أنها رغبت في أن تسير في هذا الطريق. والواقع أنها انضمت في ظروف لما تزل غير واضحة تماماً، إلى الاتجاه العقلاني الاعتزالي، المحارب للتأويلات التجسمية [anthropomorphisme = خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالانسان]، واعتبرت أن الحقيقة التي اؤتمن عليها الامام كحقيقة مطابقة تماماً للعقل.

وبدا التشابه في المواقف المعارضة أو على الأقل، التحفظ تجاه النص الرسمي لنص الوحي، في منشأ التقارب بين حركة التشيع ومعتزلةٍ لم تتردد في انتقاد النظام السني القائم. ومالت الامامية المتعقلنة إلى أن تكون حركة فكرية. كما تاقت إلى الرجعة دون أن تتدخل بشكل فعّال على صعيد العمل السياسي وانكفأت على نفسها، فحاولت أن تزرع الكآبة والفاجعة. واعتبر الأئمة جميعهم كضحايا بريئة للخلفاء السنيين، بعد أن قضوا جميعاً مقتولين أو مسمومين. وأدّت فاجعة موت الحسين في كربلاء، إلى مشاهد مسرحية تذكر بمشاهد «الوجد» في الغرب الوسيطي. وارتضى الاماميون أن يتأملوا في الآلام الماضية للعترة المختارة، في حين أخذ مفكروهم يركزون على العقيدة الباطنية، التي هي دعامة المذهب، كما دعوا إلى حياة روحية مبنية على معرفة الأسرار وعلى تقليد الأئمة. وسنداً لأحاديث قديمة أوردها بصورة خاصة مؤلفو القرن العاشر، تكوّنت فلسفة دينية، احتلت مركزاً مهمًا في فكر الحركة بمقدار بُعْدِ الامامية عن العمل السياسي.

أمّا الاسماعيلية فقد عرفت، من الناحية السياسية نجاحات باهرة، لأنها أولدت الخلافة الفاطمية التي حكمت بادىء الأمر في أفريقيا ثمّ في مصر طيلة ثلاثة قرون. وهذا لم يمنعها من الارتباط ببناء فكري شديد التعقيد يدافع عن مواقعها، ويبرر بآنٍ واحد الطبيعة فوق البشرية للأئمة أو الخلفاء ودور اختفائهم ورجعتهم. واعتمدت عقيدتهم الباطنية، المقصورة على أهل الكفاءة، إلى جانب الحقائق القرآنية على المذهب الانبثاقي لدى فلاسفة العصور القديمة الأولى. فالامام بذاته هو انبثاق من الروح الكلية التي تحكم العالم. وتركز الاهتمام أكثر على تعليم، نحى منحى الدعاية أي على

التأملات الفلسفية أكثر من اعتماده على مقتضيات الحياة الروحية، وهو اتجاه لم ينفك يتعاظم مع الاسماعيلية المتجددة، التي دُعي لها في القرن الحادي عشر في قلعة الموت في ايران. إذْ فيها اعتبر الامام أعلى من النبي وأعلى من الشريعة، إذْ يعود للامام أن ينشر دعوة جديدة تفتح عصراً جديداً. وأفضلية محمد، المحترمة من قبل الامامية، قد استبعدت عن قصد، من جانب الفروع المتطرفة في الاسماعيلية.

٦ ــ التيار الصوفي

لقد ظهرت تيارات أخرى دينية أو ثقافية، قلّما اهتمت، بالتوجهات السياسية لدى معتنقيها. إلّا أنها شكلت بدورها، هي أيضاً، عناصر أساسية في الفكر الاسلامي. إنها أولاً الحركة التقشفية والتصوفية المسماة شيوعاً الصوفية من كلمة «صوفي» اشتقاقاً من قميص الصوف الذي كان يلبسه المتقشفون الأول. وبدت الصوفية، إلى جانب النشاطات الفقهية والكلامية (اللاهوتية) وكأنها «مسلك» أو «نهج» خاص هادفٌ إلى حالة من الكمال والقداسة يحصل عليها المؤمن عن طريق التخلي عن العالم وعن طريق البحث عن الوجد Extase. هذه الطريق تغور جذورها داخل بعض الممارسات في عهود الاسلام الأولى، وترتكز على تعاليم قرآنية. فاضافة إلى الآيات التي تنظم بشكل دقيق الحياة التعبدية والعلاقات الاجتماعية، هناك آيات أخرى في الذكر الحكيم تشجب بحدة تملك الثروات، وتعطي لبعض الأولياء مكاناً مميزاً في الجنة. ومسلك التصوف يرتكز أيضاً على امكانية، يشير إليها القرآن أيضاً، وهي التقارب الشخصي بين المؤمن وسيده. وكانت مطامح الصوفيين ترمي إلى التوصّل إلى مرتبة هؤلاء «المقربين» الذي ميزهم الله بخاصة. ولكن عبر العصور، اتخذت الصوفية أشكالاً مغايرة أحياناً لبعضها البعض، حيث أمكنت رؤية أثر الوراثات المتنوعة والتي اعتبرت أحياناً مشبوهة من قبل الفقهاء والحكام.

من المؤكّد مثلاً أن التيار الممثل بأشخاص أمثال الحسن البصري (ت ٧٢٢) أو المحاسبي (ت ٨٥٧) الذي يذكر اسمه (أو لقبه) «محاسبة النفس» التي كان يأمر بها، لم يكن يخلو من مماثلة مع التقشفية التي مورست في

الشرق من قبل الرهبان المسيحيين. ومن جهتها قامت رابعة العدوية (ت ٨٠١) الشهيرة تتغنى بالحب الإلهي بنغمات يمكن أن تذكر بنغمات متصوفين آخرين من المدرسة الشرقية. والمصري، «ذو النون المصري» (ت ٨٥٩) القبطي الأصل، رسم خطاً لمراحل النفس المأخوذة بالفرح، يمكن تقريبها من خطٍ رسمه مؤلف مسيحي.

وهناك متصوفون آخرون، أمثال الايراني البسطامي (ت ٨٧٤) أو الجنيد (ت ٩١٠) وصفوا الاتحاد الصوفي كحالة من تلاشي الأنا (الفناء) أو تكلموا عن الحلول (حلول الله في النفس البشرية). أمّا آخر هو الحلاج الذي حُكِم عليه بالاعدام سنة ٩٢٢، كملحد مهرطق، فقد صرخ قائلاً «أنا الحق». مثل هذه الصرخات حملت بعض علماء الاسلاميات على البحث عن تأثير العقائد الهندية، أو عن تأثير الغنوص الذي استمر حياً خصوصاً في ايران بواسطة المانوية أو غيرها من الفرق.

وأخيراً، وفيما بعد، وعندما ظهرت الأخويات، التي كانت تضم اناساً من أوساطٍ متنوعة وتركز على ممارسات مثل حلقات الذّكر [تكرار اسم الله بشكل متواصل] والمواويل الغنائية الروحية، اتخذت الصوفية مظهرين مختلفين جداً: مظهر العلم اللاهوتي ومظهر العلم التصوفي [القائل بالحلول]. المظهر الأول ويمثله أمثال الغزالي الشهير (ت ١١١٠). وهؤلاء أضافوا إلى البحوث عن العلم الاهتمام بحياة روحية متجهة إلى محبة الله. أمّا التيار الثاني ويمثله أمثال السهروردي (ت ١١٩١) فكانوا يتوقون إلى الاشراق التحقيقي من ضمن تيوصوفية [نظرية اشراقية دينية موضوعها الاتحاد بالرب] سنعود إليها أو يمثله أمثال ابن عربي (ت ١٢٤٠)، الذي يؤكّد على تعلقه بوحدة الوجود.

والصوفية، بذاتها، قد تضمنت بالتأكيد معلومات جاءتها من عقائد غريبة. ولكن منذ أن حرص لويس ماسينيون، بصورة خاصة، على ابراز «الجذور القرآنية» للحركة الصوفية، قلما نازع أحد، بعد ذلك، في أصالة هذه المدرسة الروحانية الخاصة بالاسلام، والتي يتطلّب درسها اليقظة: لأن أهلها كانوا يعلمون عقائد، في الغالب يصعب تأويلها، ويتميز بعضها عن

بعض بمعان دقيقة. وتبدو حالة الحلاج نموذجية. فقد أُعدِم بعد محاكمة شهيرة اختلطت فيها الاتهامات العقائدية والشبهات السياسية، وظلّت موضوع خلاف في الضمير الاسلامي واستمرت تجمع الأنصار والخصوم داخل ما تُسمَى جماعة السنة، أي المتعلقة بالتراث. وعلى الرغم أو بسبب عبارته الشهيرة «أنا الحق» فقد نظر إليه البعض وكأنه ملتزم بصلب الدين، في حين وسمه الآخرون «بالمانوية»، كما كان يُقال في ذلك العصر. واستمر المستشرقون مقسومين بشأنه، حتى بعد مرافعات حامية كتبها لصالحه ماسينيون.

إن موقف الحلاج تجاه المسيحية ما يزال، من جهة أخرى، صعب التحديد رغم التصريح الشهير الذي شرحه لويس ماسينيون بما يلي: «في مقام الصليب الأسمى أموت» أو [= على دين الصليب يكون موتي]. لأن كلمة «صليب» تُطلَق أيضاً على الخشبة التي كان يُعذَّب عليها، في بلاد الاسلام، المحكوم عليهم بالموت. أنْ يكون الحلاج قد سعى إلى الشهادة، وأنه ضحى بنفسه، في سبيل المحبة الإلهية، التي دعا إليها مع حرصه على الاخلاص لتعاليم الاسلام التقليدية، هو أمر لا شك فيه إنما لا شيء يمنع من التأكيد أنه التجأ بارادته إلى دين المسيح.

والترجمتان السابقتان لنفس الجملة، تدلان دلالة عجيبة على طبيعة المصاعب المعترضة عند محاولة شرح وتقييم تصاريح الصوفيين السريعين إلى الغلو والمبالغة.

لا شيء يعمل بصورة أفضل، على ادراك التعارض الكامن، الذي انوجد دائماً في الاسلام، بين الصوفيين من أهل الوجد والمفكرين المتشبعين بالفقه. إنما يجب أن لا نقلل من التأثير الذي استطاع أمثال هؤلاء الاشخاص أن يحدثوه في جماهير المؤمنين. وإذا كانوا اليوم أحياء خصوصاً بواسطة كتبهم التي هي أحياناً قمم في الروحانية، فقد كان لهم في الماضي تلامذة أمَّنوا انتقال أفكارهم مباشرة. إن مختلف تيارات التصوف انتقلت هكذا بالتعليم، وبذات الوقت قد حدث لبعض المواعظ من هذا النوع أن تمس مباشرة الجماهير العريضة. فالسلمي مثلاً (ت ١٠٢١) ترك نوعين من

الكتب، بعضها موجه إلى الجدد، والأخرى تتضمن تعاليم أخلاقية يمكن أن يطبقها الجميع. وحتى الحلاج، اعتقد بفضل التبشير في الأسواق، شاهداً على تجربته الفردية، ثم داعياً معاصريه إلى الاصلاح الأخلاقي، دون أن يتحرّج من السعي إلى نشر أفكاره أيضاً بين الحكام. وفيما بعد، برزت الفرقة بوضوح أكبر بين الذين يتوقون إلى صوفية اشراقية غنوصية، مقصورة على القلة، وأولئك الذين حاولوا أن يجعلوا «الطريق» التقشفية والصوفية تحت منال العدد الأكبر. فإذا كان الغزالي مثلاً يعترف بأن البعض مؤهلون للعيش بين الناس، فإنه لم يقصر في أن ينشر فيهم المثال الصوفي فدمجه، من جهته، في التعليم التقليدي، وان يضع من أجلهم أخلاقية صوفية كان يتمنى أن يتبناها الجميع.

ولم تنفكّ العلاقات بين رجال الدين والمتصوفة، المشوبة منذ البداية بالتحفظات وبالالتباس، تتوثق عبر الزمن. وعلى الرغم من التجاوزات اللفظية التي تسببت بالحكم على بعض ممثليها، فإن الصوفية انتشرت أكثر فأكثر، ابتداءً من القرن الثاني عشر تقريباً، بفضل الأخويات (= أهل الطرق). لا شك أن بعض الفقهاء المتشبعين بالمفاهيم العقلانية، أمثال الأحناف المعتزلة أو أشباه المعتزلة، ظلوا بعيدين عن التصوف. ولكن الشوافع، كانوا في معظمهم مأخوذين بها، وليس من قبيل الصدفة أنهم دافعوا عنها غالباً داخل الأمّة الاسلامية. أمّا الحنابلة، القليلي الاهتمام بتبطين أعمال العبادة، والمتشددين ضد الحركات الاستعراضية التي كان يقوم بها بعض الصوفيين، فإنهم لم يتخلّفوا عن الموافقة على القواعد الأخلاقية التي أمر بها الصوفيون، وكذلك على مُثُلهم في التخلي. لقد كان أحد مشاهير الصوفية المعلمين المؤسسين في القرن الثاني عشر، عبد القادر الجيلاني، حنبلياً مشهوراً. وانتسب الكثيرون من الحنابلة إلى مختلف الأخويات التي رأت النور في القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر. في هذه الحقبة أذكت الحركة الصوفية اتجاهات لاهوتية، وأشكالاً من التعبد ظلّت حيّة مستعرة داخل الجماعة الاسلامية ضامنة لدورٍ سوف يتعاظم في العصور التي تلت.

٧ ـ التيار الفلسفي

وأخيراً ظهر بوضوح مميز التيار الفلسفي الذي كان له هو أيضاً جاذبيته المؤثرة في العادات الدينية الأكثر تقليدية وتراثية، بعد أن اختلط، كما رأينا، بانقسامات الحياة السياسية. وبدأت الكتب الفلسفية تنقل بصورة خاصة في بداية القرن التاسع، عن المؤلفين الاغريق من العصر الكلاسيكي ومن العصر القديم، إلى العربية، وأخذت تعرف في الأوساط المثقفة، وأحياناً باسناد خاطئة. فكتاب «الثيولوجيا» المنسوب إلى أرسطو كان بالفعل كتاباً من الأفلاطونية الحديثة. وبدا المعتزلة، المسموعون جداً يومئذ من الخليفة المأمون، وكأنهم المحرِّضون الرئيسيون، على هذا النشاط النقلي، الذي كان قد بدأ من قبل بفضل الأوساط المسيحية السريانية، والذي تضخم جداً بعد انشاء «بيت الحكمة». وأطلق على المفكرين المسلمين الذين استلهموا المؤلفات المنقولة، من أجل اقامة عقيدتهم، اسم الفلاسفة (من الاغريقية: فيلوزوفوس). أمّا مجال نشاطهم فكان الفلسفة وذلك للدلالة، بصورة خاصة، على الفلسفة المستمدة من الاغريقية، في مقابل الفلسفة الاشراقية (ثيوصوفيا) التي انصرف إليها المتصوفون.

والمواقف التي دافع عنها هؤلاء الفلاسفة، كتلك التي تبناها بعض الصوفية، لم تكن إلّا لتطرح حالات وجدانية على الأمّة الاسلامية. وهم أي الفلاسفة لم يكونوا إلّا ليلاقوا بعض الصعوبات في التوفيق بين العقيدة الدينية والعقائد التي استعاروها من «الأقدمين». وهذا يعني أنهم عاشوا، إلّا قليل منهم، على هامش عالم رجال الدين الذين رفضوهم وأبوا أن يعيشوا بينهم. ومع اعترافهم بمعطيات الوحي ومع اعتبارهم أن الوحي والعقل لا يمكن إلّا أن يتفقا، فإنهم أعطوا للعقل مكانة لا يقبل بها كثير من المؤمنين، حتى ولو كانوا من المعتزلة، لأنهم يبنون على العقل كل فلكهم وكل أخلاقياتهم.

لا شك أن فكرة التوافق الضرورية بين العقل والوحي كانت إلى حدٍ بعيد منتشرة بين المفكرين المسلمين. ولكن أكثرهم كانوا يكتفون بقبولها في

مجال الأخلاق حيث تتوافق التعاليم القرآنية، إلى حدٍ ما، مع النصائح الأخلاقية، المأخوذة عن الحضارات القديمة. وفي مجال الايمان، كانوا يقفون عند الوحي، إنما قلة منهم أحست بالحاجة، كما رأينا، إلى الاستناد على حجج عقلانية، من أجل الدفاع عن بنود هذا الايمان، وإلى معاملة العقل، عندما كانوا يلجأون إليه، وكأنه «خادم لعلم الدين». مختلف إذاً، كان رأي الفلاسفة، الذين أقام كل منهم منهجه الخاص بالاستقلال عن كل حقيقة صادرة عن الوحي، تعينهم فقط قناعتهم الذاتية بوجود اتفاق مسبق، والذين لاقوا معاملة مختلفة بحسب ما عرف كل منهم كيف يخفف من تحفظات معاصريه.

وكان أول هؤلاء الفلاسفة الكندي (ت ٨٧٣ تقريباً) الذي عاش في بغداد أيام الخلفاء المعتزلة، والذي ارتبط بممثلي هذا الاتجاه، دون أن ينتمي، مع ذلك إلى مجموعتهم. وإذا كان ما يزال من الصعب تكوين فكرة عامة عن عقيدته، من خلال رسائله العديدة التي وزع فيها أفكاره، فمن المعروف أنه أراد أن يحتفظ للمعرفة النبوية، بمكان خاص، متميز عن العلم الانساني الخالص، واعتبر أنه يُوجد هنا شكلان من المعرفة المسبقة بحيث يستحيل توافقهما. واعتمد النظرية الأفلاطونية الجديدة التي تقول بأن العالم هو انبثاق عن الله، عن طريق عدة عقول متراتبة، مع محافظته على مبدأ الخلق من العدم Exnihilo، هذا الخلق الذي يتفق وحده مع التعليم القرآني، ومع عدم تدخيله الانبثاق إلاّ في زمن ثانٍ. وكذلك عرض في أحد كتبه النظرية القديمة حول العقول الأربعة، ولكن جهد أن يحافظ على فكرة الجلال الإلهي.

وبدا فكر الفارابي أكثر جرأة وأكثر تماسكاً وكمالاً. عاش الفارابي في حلب في بلاط الأمراء الحمدانيين ومات في دمشق سنة ٩٥٠، بعد أن ألّف كتباً موسعة حفظت جزئياً. وكانت عقيدته مشتقة بآنٍ واحد من أفلاطون ومن أفلاطونية جديدة منسوبة إلى أرسطو: لقد استقى من حكمة الأغارقة القدامى، التي اعتبرت خطأً، واحدةً ومنسجمةً، هذا دون أن يتوقف عن

الجهر بعقيدة اسلامية تتماهى، في نظره مع التعبير السامي للعقل الانساني.

وهكذا نراه يدافع عن ماورائية للجوهر، ترى الوجود وكأنه عارض، وتميز بين «واجب الوجود بذاته» أو «الكائن الضروري»، والكائنات الممكنة التي جاءت إلى الوجود بفضل الكائن الواجب الوجود. واقترنت بنظرية «للعقول» التي تفيض عن بعضها البعض. والأولى تنبثق عن الكائن الواجب الوجود، والأخير يشيع الأشكال في المادة، وهو أصل العالم. في هذا النظام يمر العقل البشري، الذي ينطلق هو أيضاً من هذا العقل الأخير، بثلاث حالات: العقل الممكن والعقل بالفعل والعقل المكتسب. إلّا أن تصور الفارابي يظل مشوباً بالأفلاطونية الحديثة، بمعنى أن العقل المكتسب يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال دون استخدام الحواس.

وأخيراً إن ادارة «المدينة الفاضلة» التي خصص لها الفارابي كتاباً شهيراً، يجب أن تُعطَى بحسب رأيه، لامام، وريث للنبي، يضع الشرائع، ويتصف بصفات الحكيم. و«الامام الفيلسوف» والنبي يتصلان بالعقل الفعّال عن طرق مختلفة.

إن فلسفة الفارابي، التي تبرر الوحي [=الرسالة] دون أن تسمو عليه، تشكل أول محاولة متماسكة تنسق بين الدين الاسلامي والحكمة البشرية. إلّا أنه ليس من غير المفيد أن نلحظ المماثلات التي انوجدت بين مفاهيم فلسفة الفارابي ومفاهيم الشيعة. فهذه المماثلات لا يمكن أن تثير الدهشة عندما نفكر أن مثل هذه الفلسفة ولدت في بلاط الحمدانيين الذين كانوا هم من أتباع العقيدة الامامية: إن النظريات الفارابية، على الصعيد الفكري الخالص، قد تأثرت بالاهتمامات السياسية الدينية السائدة في الوسط الذي نشأت هي فيه.

وبعد الفارابي رعى الفلسفة العديد من المثقفين الذين شددوا على هذا المظهر التصوري أو ذاك دون أن يأتوا بتجديد مهم. من أمثال أولئك مسكويه (ت١٠٣٠) الذي اهتم بصورة خاصة بالمسائل الأخلاقية والتطبيقية، مع بقائه مخلصاً للنزعات الصوفية التي اعتملت في الفارابي

والتي أعطت لنصائحه الأخلاقية كل معانيها. ولكن الفيلسوف الأبرز كان بدون شك ابن سينا الشهير (ت ١٠٣٧) المعروف عند الغرب باسم آفيسن Avicenne. كان طبيباً كبيراً وبذات الوقت مفكراً، كما شغل وظائف سياسية في خدمة أمراء متعددين في ايران.

عاد ابن سينا إلى التمييز بين الجوهر والوجود، عند الفارابي، واستخلص منه نتائج جديدة منطقية. وهكذا توصّل إلى احداث تغيير ما في مفهوم «الخلق». إن الخلق عنده لا يمكن إلاّ أن يكون نتيجة نشاط ضروري «للكائن» الذي يعقل ذاته. فمعرفة الألوهية لذاتها تشكل الانبثاق الأول أو العقل الأول الذي منه انبثقت العقول الأخرى، وفي النهاية العالم. أمّا العقول البشرية، فإنها انبثاق من العقل العاشر الذي يسمح وحده للفكر بأن يجرِّد المدرك من المحسوس لكي يتسامى، عند الاقتضاء إلى درجة القداسة أو النبوة. فابن سينا، كالفارابي، كان متصوفاً، واعتبر أن مصير النفس هو أن تتحد في الكائن الأسمى الذي تلقت منه الاشراق ـ من هنا الاسم الفلسفة الاشراقية الذي أطلقه هو نفسه على عقيدته ـ دون أن يوضح مع ذلك مصير النفس في العالم الآخر.

لا شيء إذاً يثير العجب إنْ وجدنا علماء الدين المتمسكين بالسنة قد انطلقوا يحاربون هذه الفلسفة التي تلاقي أكبر الصعوبات في احترام أسس العقيدة الدينية: الخلق من العدم، بعث الأجسام وبقاء النفس بذاتها. واشتهر الغزالي بصورة خاصة بانتقاده للفلاسفة، الذين أخذ عنهم أحياناً أساليب الجدل.

ووجدت الفلسفة مدافعاً عنها موهوباً، في الغرب الاسلامي، في شخص ابن رشد أو (آفرُوس) (ت ١١٩٨) الذي كان قاضياً في اسبانيا ومستشاراً لسلاطين الموحدين، الأمر الذي لم يمنعه، في آخر حياته، من أن يكون عرضة لمهاجمة رجال الدين. وابن رشد صعب التأويل لأنّ مؤلفاته عرفت من خلال الترجمات التي قام بها رجال الدين اليهود في اسبانيا. إلاّ أن شهرته الحديثة تعود إلى تأثيره في أوروبا الوسيطية، حيث قدمت فلسفته وكأنها التعبير عن عقيدة الحقيقة المزدوجة. الواقع أن ابن رشد، كالكثير من المفكرين المسلمين، كان يرى وجود عدة مستويات من الادراك لنص

الوحي كالقرآن مثلاً وأن بعض الأفكار العميقة لا يستحسن نشرها بين الجهال. وإذاً فقد كان يدعو إلى باطنية تعطي للحقيقة الدينية، التي اختص بها أهل الاطلاع معنى الرسالة الموحى بها والتي لا يستطيع العامي أن يدرك إلاّ معانيها الظاهرة: إن هذه الطريقة أتاحت له ان يوفق بين الايمان والفلسفة التي هي في تصوره وكأنها عودة إلى الأرسطية التي لم يخلص لها سابقوه دائماً.

وباطنية ابن رشد كانت، في جميع الأحوال، مختلفة جداً عن باطنية أمثال السهروردي الذي كان ـ في نفس الحقبة من الزمن، في الشرق (مات سنة ١١٩١، في حلب، ضحية عداء صلاح الدين الأيوبي له) ـ قد أقام «الحكمة الإشراقية» أو «المشرقية» التي هي امتداد لعقيدة ابن سينا، إنما كانت تستمد الهامها من فارس القديمة وتتناقض مع الفلسفة المسماة مشائية عند الغربيين. إن الفلسفة الاشراقية هي طريقة روحية اقترحها السهروردي وقدمها لكل الذين لم ترضهم لا أقوال «المشائين» ولا أقوال اللاهوتيين الديالكتيكيين، طريقة روحانية تقود إلى كشف الأنوار العقلانية عن طريق تلاشي الأنا العارف. هذه الفلسفة الروحانية (تيوزوفيا) ارتدت أهمية خاصة في الاسلام لأنها كانت منطلق تيار فلسفي تصوفي نما بصورة خاصة عند المفكرين الايرانيين وعرف كل ضخامته واتساعه انطلاقاً من القرن السادس عشر.

٨ ـ الفِرق في التاريخ

أمثال هذه التيارات الفكرية، المرتكز كل منها على انتشار علوم مثل وق والعلوم، والتراث، واللاهوت، والتصوف والفلسفة، والتي لم ن، من حيث النظرية، متنافسة بل متكاملة، هذه التيارات نمت بحسب المناخ الملائم الذي انوجد هنا وهناك، تبعاً للاختلافات القائمة داخل كل من هذه الفروع، وتبعاً للخلافات التي وجدت بين الممثلين الرئيسيين. وظهرت المنافسة حادة إلى درجة حملت كل عالم أو مفكر في الاسلام على اعتبار العلوم الأخرى، غير التي يمارسها وكأنها حقيرة، والتيارات الفكرية المخالفة لفكره وكأنها مضللة. وبهذا المعنى انتشرت سريعاً، في الأوساط

الاسلامية، فكرة الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلّا عن طريقة محددة، طريقة علم من العلوم معين أو عقيدة من العقائد محددة. وظهرت هذه الواقعة جلية، في «السيرة الذاتية» الشهيرة للغزالي، التي وإنْ لم تصف، ربما، أحداثاً واقعية، إلّا أنها تشكل بالتأكيد «مساراً روحياً» متميزاً باهتمامات فقهاء ذلك العصر. فالغزالي بعد أن انفصل، تباعاً، عن مناهج العقيدة الاسماعيلية، وعن الفلسفة التي هاجمها دون هوادة، وعن القانون واللاهوت اللذين لم يعترف لهما إلّا بقيمة نسبية، وجد في التصوف السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة المنجية.

ولكن القضية لم تكن مقصورة، في تطور تيارات الفكر، على أفكار أو مناقشات متعلقة بأفضل أساليب المعرفة، المؤدّية إلى تدوين كتابات، في سبيل المناقشة أو من أجل متابعة مناظرات فكرية أو أكاديمية. إن أمثال هذه المنازعات كانت بالواقع مربوطة كما رأينا، بالانشقاقات التي حدثت داخل الاسلام والتي اتخذت في الغالب أبعاداً مأسوية سواء اتصفت بالسياسية أو بالدينية. وأبرز هذه الانشقاقات تطابقت مع الصراع السني الشيعي. فالشيعية التي توضحت عقيدتها عبر الأزمنة، والتي تفرّقت إلى فرق، حاولت أن تستولي على الحكم لصالح الأئمة. وإذا كانت فرقة الامامية لم تتوفق في ذلك، فقد تسببت، في بعض الحقب ــ حقبة الأمراء البويهيين في بغداد خاصة ــ باضطرابات جدية. واستطاع الزيديون أن يقيموا امارات في الديلم وفي اليمن. وأسس الاسماعيليون خصوصاً الخلافة الفاطمية. وكل التحولات السياسية، ترجمت في هذه الدول المتنوعة باضطرابات داخلية كانت مظاهرها تعكس الحركة المذهبية السائدة يومئذ.

من ذلك أن الاشارة الخارجية الدالّة على الانتماء الشيعي أو السني، كانت تقوم في العبادة المعتمدة في الأذان. فقد تعرّض المؤذنون، أكثر من مرة للاعتداء من أجل العبارة التي لا ترضي أو لم تعد ترضي الحكام أو الجماهير. وكذلك عندما أراد الشيعيون، في بغداد، في القرن العاشر، أن يستغلّوا تساهل الأمراء البويهيين من أجل اقامة احتفاليهم الكبيرين: ذكرى العاشر من محرم الذي يذكر باستشهاد الحسين في كربلاء، وعيد الغدير، أو

عيد ذي الحجة، أو عيد غدير خم، حيث أعلن محمد تنصيب علي خليفة له، فتصدّى لهم أهل السنة ومنعوهم من اقامة هذه الاحتفالات علناً وبكل الوسائل. وكانت المصادمات الشعبية عنيفة جداً أجبرت السلطات على الاقدام على منع الاحتفالات. وفيها بعد في سوريا، عندما استطاعت السلالات المنبثقة عن السيطرة السلجوقية أن تفرض سلطاتها وأن تعيد المذهب السني إلى بلد كان واقعاً تحت السيطرة الشيعية، حصلت ردات فعل مريرة. ويمكن ضرب مثل على ذلك بما حدث عندما أمر أمير حلب ببناء مدرسة للتعليم العالي غايتها اعداد الأساتذة السنيين فسارع الشيعيون إلى تدمير البناء. ولم يمنع ذلك الحكام الجدد من متابعة سياستهم فحصلت في دمشق خصوصاً مذبحة الاسماعيليين الذين استمروا في المقاومة. هؤلاء الاسماعيليون مارسوا في ايران، حيث لم يستطيعوا الانتصار على أعدائهم ، نوعاً من الارهاب أصابوا به، على ما يبدو، شخصيات كبيرة، أمثال بعض وزراء السلاطين السلجوقيين الأولين. وكانت الخلافات بين السنة والشيعة هي في أساس الاضطرابات المتعددة والهجمات المسلحة التي لا يمكن فهمها بدون الخلاف الكامن في النفوس والذي لم تنفك تنمو حوله الصراعات والطموحات المحلية.

وتُضاف إليها أيضاً الانشقاقات والتوترات القائمة بين الكتلتين الكبيرتين السنة والشيعة، اللتين تحركهما ميول فكرية مختلفة واللتين لم تكونا متراصتين في العمل. وكان الحكام يوزعون مساعداتهم ومعوناتهم وفقاً لميولهم الشخصية. في الوسط السني مثلاً كان أنصار المذهبين: الأشعرية والحنابلة يتصادمون غالباً في بغداد في العصر السلجوقي، وكان السلاطين يناصرون الأشعرية في حين كان الخلفاء يناصرون الحنابلة، خصوصاً وأن وصيات الخليفة لم يكن لها في مجال العقيدة صفة الأمر، خصوصاً في حقبة كانت فيها السلطة الحقيقية، في معظمها، حكراً على السلاطين. لا شك أن رأي الخليفة كان في السابق له وزن أكبر، في مثل هذا المجال. وقد رأينا المأمون يحزم أمره ويساند سياسة دينية تناقض يومئذ الرأي العام السائد. ولكن المأمون نفسه فشل في اقناع معظم رجال الدين الالتزام بها. وظلّ الوضع غامضاً فيما يتعلق بما نميل إلى تسميته بالسلطة العقائدية في الاسلام

السني. من هنا كانت الاضطرابات تتوالى بحيث طبعت المجتمع العباسي. حتى ولو لم تحدث مظاهرات ثورية ولا عصيان بارز، بل مجرد صراعات بين أصحاب المراكز الدينية الفقهية المختلفة.

وساد نفس المناخ المعارض وغير المستقر الذي يسهل تثويره بسرعة، في المناطق التي كانت تميل إلى التشيع. هنا أيضاً كانت تتصارع حركات متعددة لم تكن على تفاهم، بل كانت يقاوم بعضها بعضاً عن طريق الدعاة المسخرين، دون تبني سياسة متشابهة تجاه السلطة السنية البغدادية. إن فاطميي مصر وقرامطة البحرين مثلاً، رغم انبثاقهما من نفس الفرع الاسماعيلي، لم يتفقا عندما أخذ كل منهما يوجه ضد الخليفة غزوات كان يمكن أن تكون موحدة أو مشتركة. وبحجة أولى لم تقم على الاطلاق أي وحدة عمل بين أنصار كانوا ينتمون إلى نفس الايديولوجية الشيعية، ولكنهم كانوا يتفرّقون حول نقطة أساسية هي اسم وشخص الامام الذي إليه يعود أمر الأمّة. وتتابعت مناوراتهم وتراكمت ضمن المعقد الفسيفسائي للحركات المعارضة للخلافة العباسية.

ولم يتورّع أيضاً اتباع التيارات الروحانية أو الفكرية مثل الصوفية، أو الفلاسفة عن التأكيد على خيارهم السياسي، ولذا كانوا في أغلب الأحيان يفشلون مع السلطات القائمة، وخصوصاً السنية، واشتهرت حالات كثيرة عن صوفيين حكموا بالموت، لمروقهم: الحلاج، سنة ٩٢٢ والهمذاني سنة ١١٣١ والسهروردي سنة ١١٩١. وإذا كان الفلاسفة أقل اضطهاداً فذاكَ لأن تعاليمهم قلّما كانت تلامس الجماهير، وإنه قلّما أُتيحت لهم فرصة نشر أفكارهم في أماكن عامة. فاستطاعوا حماية أنفسهم من قبل أمراء، في أغلب الأحيان من الشيعة يدعون أنفسهم بأنهم من المتنورين، دون أن يبدو ذلك مريباً أمام الرأي العام.

لقد مرَّ هذا الوضع المتبادل، بين هذه التيارات والحركات المختلفة والمتنوعة بمراحل متنوعة تحكّمت فيها لعبة الفرق التي ولدتها هذه التيارات والحركات. ولكن يبقى أن الدور الحقيقي الذي لعبته الخيارات العقائدية الخالصة في المواقف والبغيات التي أرادها حكام العصر تصعبُ معرفته.

فالبدع والمصالح السياسية تختلط، غالباً بشكل يصعب فصلها فيه، مع تأثيرات التوترات الاجتماعية لتجرّ وراءها احداثاً عمل عنف الأفكار المتواجدة، على تتابعها وفقاً لوتيرة متسارعة. ونفس الأفكار انعكست في كتابات الأدباء الذين طبعوا بعمق الحضارة التي كانوا هم الأداة الفضلى للتعبير عنها.

إن الجاحظ لم يعمل فقط من أجل امتداح التراث العربي وفضح عيوب الفرس، بل اهتم أيضاً بالدفاع عن العقيدة الاعتزالية التي كان من أنصارها المتحمسين، وإليها كان يرجع صراحة في كتابه الموسوعي الكبير «الحيوان». لقد اهتم المؤرخ ابن قتيبة هو أيضاً بالمسائل الكلامية كما اهتم بالطرائف المتنوعة التي جمعها. وبعد قرن من الزمن، وفي أيام الأمراء البويهيين، وهي حقبة تساهل نسبي فيها جذبت الفلسفة العديد من الأدباء، ظهر التوحيدي، وهو كاتب أنيق ومنشىء مبدع، وأخذ يتحاور مع الفيلسوف مسكويه مقدِّراً أخلاقياته، رغم ميله الشديد إلى التصوف. وإذا كان التوحيدي قد اجتذبه المنطق الاغريقي، فقد تنكَّر له من أجل أن يحافظ على السر الذي لا يُسبَر، سر الألوهية. ثمّ إن الفلاسفة أنفسهم، أمثال مسكويه أو ابن سينا، وإنْ أقاموا أنظمة عقلانية ظاهراً، فقد ظلّوا مشدودين إلى النزعات الصوفية التي، اتخذت عندهم، مظهراً فلسفياً. لقد اهتمت أكثرية الكتّاب بالمسائل الدينية أو الدينية السياسية. يشهد بذلك كُتّاب المساخر والمهازل (المقامات) أمثال الهمذاني الذي كان أبطاله يهاجمون في الغالب أنصار بعض الفرق الدينية. حتى الشعراء، عندما لم يكونوا يؤلّفون قصائد في الخمريات أو في الغزل، كانوا يمتدحون المدافعين عن الاسلام أو الخلفاء، وبالتالي كانوا يقومون بالدعاية السياسية الدينية فعلاً، ذات الميول الشيعية أحياناً، أو إنهم كانوا أيضاً يمتدحون فضل التقشف والزهد. لقد كان الأدب العربي ــ حيث نجد صدىً للتنوع الطبيعي في العالم الاسلامي وللصراع على النفوذ بين المجموعات ذات الأعراق المتنوعة ــ مرآة صحيحة للمجادلات التي لم تنفك ترافق تطور الفكر الاسلامي الوسيطي.

ولهذا نفهم، أمام تاريخ عقائدي بمثل هذا الاضطراب، محاولة المستشرقين، نوعاً ما، تفضيل المواضيع ذات الأهمية الخاصة بالنسبة إليهم، وتوليهم بأنفسهم الدفاع عن الكتاب الذين، تعمّقوا هم في فهم مواقفهم الحزبية، مركزين على معطيات صادرة عن فئة واحدة من المراجع، ومضيفين أيضاً تعقيداً إلى تعقيدات لوحة متعددة الأشكال. ويكفي أن نذكر كيف أن البعض منهم، فضلوا، كما رأينا، حركة الاعتزال، باحثين فيها عن تأويل «عقلاني» للاسلام، في حين أن آخرين لم يوجهوا انتباههم إلّا إلى الأشعرية ــ وهي نوع من اللاهوت «الأرثوذكسي» ــ، فشبهوا دورها بدور حركة القديس توما في الغرب المسيحي. والبعض الآخر أيضاً اهتم بصورة خاصة إمّا باللاهوت التقليدي من النمط الحنبلي، الذي ظلّت مكانته لمدة طويلة مصغرة، وإمّا بالفلسفة الاشراقية المتأخرة، التي بدت لهم وكأنها نهاية دين مؤسس على النبوة. وآخرون أيضاً أحبوا التركيز على الصفة الشرعية لإسلام تقوم فيه أعمال العبادة والعلاقات الاجتماعية على قاعدة دقيقة واضحة، تترك مكاناً ضيقاً محدداً لنية المؤمنين. في حين لم ينفك البعض يمتدح الفضيلة العظيمة لتصوف يسمح لهم باجراء مقاربات بين التصوف الاسلامي والتصوف المسيحي. والقليل منهم، في كل حال عرف كيف يحسب حساباً لتعددية المظاهر العقائدية في الاسلام الوسيطي، وكيف يحتفظ للمجموع برؤية عريضة بما فيه الكفاية.

ومثل هذه الرؤية وحدها تتيح فهم تطور تيارات الفكر الكبرى. إذ كل واحد منها، مع التزامه بمنطقه الخاص، صاغ عقيدته سنداً إلى الحركات التي يحارب. وإذا أخذنا مثلاً واضحاً هو الغزالي نجد أنه، لكي يحارب الفلاسفة، اعتمد لغة وأساليب تحليل فلسفيين، سالكاً باللاهوتية الأشعرية مسلكاً جديداً. وربما تفسّر حربه للاسماعيلية، أيضاً، والى حد ما، ذوقه لباطنية محصورة بالعارفين. وربما بسبب محاربته الشديدة للاعتزال اعتمد التقليدي أبو يعلى، منذ القرن الحادي عشر أسلوباً في معالجة المسائل، يمكن أن يوصف بالعقلانية.

من المهم إذاً أن نعي هذا الوضع المعقد والمتحرك، وأن نضع كل

ردة فعل في اطار المناقشات السياسية الدينية في وقتها. من أجل امكانية وضع الاتجاهات التي حاولنا في هذا الفصل تحديدها بصورة رئيسية، في موضعها الصحيح.

الفصل الرابع

الاسلام والنظام السياسي

رأينا كم عرفت عقيدة الاسلام، أثناء القرون الوسطى، صيغاً متتالية ومتنافسة، تبعاً للمشاحنات والمعارضات التي اضطرتها إلى أن توضح نفسها بصورة تدريجية ضمن توجهات متباعدة أحياناً. لقد رأينا أيضاً الدور الذي لعبته بهذا الشأن المسائل السياسية التي كانت في منشأ الانقسامات الأولى التي حصلت بين المسلمين والتي وجهت بعضاً من أفكارهم. نفهم إذاً بأن أساليب الحكم التي نشأت في مختلف بلاد الاسلام، في القرون الوسطى، والتي تعلق ظهورها غالباً بالخيارات العقائدية التي سبقت الاشارة إليها، تستحق ان تدرس بدورها من زاوية تاريخية.

هذه الرؤية تسمح بالتركيز أولاً على تنوع الأنظمة التي تعاقبت داخل الامبراطورية، منذ وفاة النبي، حتى الاجتياح المغولي وحتى العصور الحديثة. فلم يُوجد فقط نظام الخلفاء الأولين «الراشدين» الذي سرعان ما ترك المكان إلى أشكالٍ من الحكم دافعت عنها السلالة الأموية، ثم السلالة العباسية. ولكن هناك توازنات أخرى محلية سادت في ظل أو على هامش السلالة العباسية: نظام الامارات التابعة أو المستقلة والتي تفرّدت بصورة تدريجية في المناطق الحدودية، كنظام الخلافة الأموية في اسبانيا، ونظام الأمراء البويهيين الذي فرض نفسه طيلة قرن من الزمن على خلفاء بغداد، ثم نظام حكم السلاطين السلجوقيين ابتداءً من سنة ١٠٤٥، الذين

يقابلهم، في الطرف الغربي من العالم الاسلامي، دول «المرابطون» ثم «الموحدون» دون أن ننسى أنظمة الحكم غير السنية التي رأت النور هنا وهناك، أحياناً بصورة مؤقتة، وأحياناً في مناطق نائية كاليمن، وأحياناً أيضاً في قلب العالم الاسلامي حيث عرف ازدهار الحكم الفاطمي بهاءً لمدة طويلة. كل واحد من هذه الأنظمة كان، بصورة جزئية، ثمرة ميول سياسية دينية أصيلة، تبعاً لبرامج ثابتة نوعاً ما، بحسب الحالات، إنما دائماً بينٌ وواضح أمام مَنْ يتفحّص تفصيلات المؤسسات المستخدمة.

الواقع أن التنظيم الحكومي بالذات، في الاسلام الوسيطي، لم يكن يكتفي بالخضوع لقواعد عملية فقط، بل كان يرتكز على مبادىء تمسك بها بشكل واضح نوعاً ما، وبهذا المعنى تطور هذا التنظيم بفضل مُنَظِّرين مؤهلين حقاً. وبالامكان أخذ مثل على ذلك الجهود التي بذلها، في العالم السني، خلال القرن الحادي عشر، الفقيهان الكبيران الماوردي وأبو يعلى اللذان، رغم المواقف الشخصية المختلفة، كتبا كتابين لم يفترقا فيهما إلاّ في نقاط ثانوية حول عرضهما لوظائف الخليفة ولوظائف ممثليه المختلفين كالوزراء، والقضاة، والأمراء والحكام الاداريين. وكان في عملهما محاولة تبرير منهجي، حيث نجد أسس عرض كامل للمؤسسات العاملة يومئذ. وفيه نعلم أن الخليفة، وريث النبي المكلّف «بالحفاظ على الدين وتوجيه السياسة»، يجب أن يلتزم بعدد من الموجبات مثل محاربة البدع على الصعيد الديني، وحفظ الأمن داخل أرض الاسلام والدفاع عن الحدود، وتعهد أمر الجهاد المقدس، واستيفاء الضرائب، وتحديد الانفاق، وأخيراً السهر شخصياً على ادارة الشؤون.

مثل هذه المعطيات استخدمها المستشرقون بشكل واسع لوصف المؤسسات الكلاسيكية. ونلاحظ على كلٍ، أنها لا تلتفت لا إلى النشوء البطيء الذي حدث طيلة القرون التي سبقت تاريخ تأليف الكتابين المعتمدين هنا، ولا إلى الشروط الحقيقية التي مورست فيها، في أغلب الأحيان، السلطة الموصوفة. إن هذا لا يعني، عدم جدواها بالنسبة إلى المؤرخ، بل إنها فقط تعبر غن وضع مثالي، بعيد أحياناً عن الواقع، وإنها

لا تعطي دائماً فكرة عن كيفية ولادة النظام الذي حرص الفقيهان المقصودان على تفسير مساره.

وهذا يبدو لنا أنه من الأفضل الرجوع هنا إلى مسلك آخر، واعطاء الأفضلية في بحثنا إلى أبعد من عروض هذين المنظرين، من القرن الحادي عشر، أي إلى ما تعلمنا به الوقائع بالذات، الوقائع التي يمكن أن تُعرَف من خلال ما أورده المؤرخون والتي تستحق، فيما بعد، أن تُقَيَّم في علاقاتها مع تيارات الفكر المتوافقة معها. لا شك أن مثل هذا الفحص، لم يجرِ بعدُ في مجموعه، ولكن بالامكان على الأقل، السعي إلى اظهار أهميته عبر سلسلة أولى من الملاحظات. وهذه تتيح العودة إلى بعضٍ من المسائل العقائدية التي طُرِحت على الجماعة الاسلامية الأقدم، ومن ثم تقصي وقعها بصورة خاصة على العلاقات التي قامت يومئذٍ، بين الاسلام والنظام السياسي.

١ ـ مفاهيم الحكم

لا يقدم النص القرآني، الذي إليه يرجع أول ما يرجع، من أجل فهم أصل هذه المفاهيم أي تعريف واضح بهذا الشأن. وهذا يبرر، بفعل هذا النقص بالذات، مناخ المناقشات الدائمة، الذي فيه طرحت باستمرار، في الاسلام الوسيطي؛ مسألة الحكم. الآية الوحيدة، التي يمكن الرجوع إليها هي الآية المسماة آية أولي الأمر: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (٤، ٥٩). هذه الآية تأمر بواجب الطاعة على المؤمن، إنما لا تُعنىَ أبداً بطبيعة الحكم الذي تجب طاعته ولا بظروف ظهوره. وأكثر ما يمكن قوله هو أنه من الجائز الاستنتاج منها أن الطاعة السياسية مرتبطة بطاعة الله، لأن السلطة الآتية من الله ومن الله وحده، قد أُعطيت، بحسب هذا النص، في بادىء الأمر إلى رسوله، أي إلى الذي تميز بأنه مبلِّغ الرسالة الموحى بها والمكلَّف بالسهر على تطبيق تعاليمها.

وإذاً، إذا كان تنظيم الدول الاسلامية، في القرون الوسطى، قد أمر به الاسلام، بنوع من الأنواع، فإن المفاهيم السائدة في هذا التنظيم لا تنبثق من الأوامر القرآنية بقدر ما هي تقليد للموقف الذي اعتمده محمد

بنفسه عندما تولىّ قيادة الجماعة الاسلامية. هذا الموقف استوحاه خلفاؤه عندما تولّوا، بدورهم، السلطة بعده. وبقول آخر إن أساس هذا التنظيم، تماهى سريعاً، مع عُرْفٍ يعود في التاريخ الاسلامي إلى الأيام الأولى، وتركز حول مسألتين أساسيتين: أي نوع من الحكم مارس نبيّ الاسلام وإلى أي حدٍ تبع خلفاؤه المباشرون مَثَلَه؟

حول النقطة الأولى من المعلوم أن محمداً، طيلة بقائه في مكة، اكتفى بالدعوة لدين جديد، وبالتصرف كرسول يدعو إلى الايمان به وبرسالته. وبعد أن استقرّ في المدينة مع أتباعه، تغير الوضع تماماً وأصبح على عاتقه ادارة شؤون جماعته زمنياً وروحياً. وكانت الأمّة التي تكوّنت يومئذٍ حوله تضم المؤمنين، وأيضاً يهوداً يعترفون بسلطته، وخصوصاً بحقه في فضّ النزاعات التي قد تحدث فيما بينهم. ووجود هذه العناصر غير المسلمة، لم تمنع أن يكون حكم النبي حكمًا دينياً بصورة أساسية: إذا كان حكمه مقبولاً من قبائل غير منضمّة إلى الاسلام. فذاك يعني أنه أصبح الزعيم غير المنازع لدولة، ذات نمط غير معروف سابقاً، حيث كانت روابط الأخوّة قد حلّت محل الروابط العشائرية التقليدية.

ثم إن محمداً، طيلة السنوات التي تلت، قلّما قصّر، كما رأينا، بتبرير أعماله، أو مداخلاته، بواسطة الوحي المنزل عليه في الوقت المناسب. فكل قراراته المهمة، فيما يتعلق بادارة شؤون الأمّة، وادارة العمليات العسكرية التي اضطر إلى القيام بها، وكذلك أيضاً بعض تفصيلات حياته الخاصة، وقد سبقت الإشارة إليها، ارتكزت بالتالي على تعاليم من أصل إلهي. وهذا يعني أن سلطته كانت في الواقع ذات طبيعة تيوقراطية، مرتكزة بصورة أساسية على صفته كنبي لم ينفك المسلمون يعترفون له بها. وقد اتفق كل المؤلفين المسلمين اللاحقين على أن يروا فيه «الامام» الأمثل، الهادي والمعلم الملهم من الله، وهو، حتى عندما لم يكن يعبر عن رسالة محددة أو وحي كان يتصرف بهديٍ من الله.

ولم يحدث شيء من هذا بعد موته أبداً بعدما اختير أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وحتى علي، إنْ لم يكن بالانتخاب بالمعنى الصحيح، فبالتعين

على الأقل، في ظروف مختلفة وغير متفق على وصفها، من قبل جماعة المؤمنين لكي يكونوا خلفاء النبي. هذه الشخصيات ـ «الخلفاء الراشدون» كما يدل لقبهم عليهم، أصبحوا خلفاء النبي ـ لم تدَّع اطلاقاً أن لها صفة النبوة. ومع ذلك لا نستطيع القول إنهم كانوا فقط زعماء زمنيين، إذْ وإنْ لم يكونوا مكلّفين بأداء رسالة جديدة إلهية، فقد احتفظوا على الأقل وطبقوا رسالة محمد. فكان عليهم بالتالي، كما رأينا، أن يتخذوا قرارات يمس تطبيقها بعض القواعد الشرعية أو الطقوس التعبدية، أي كان عليهم تأويل الشريعة الاسلامية ومراقبة التقيد بها. وكان عليهم أن يسهروا على احياء السنة التي تكوّنت منذ أيام النبي، بايعاز منه أو بموافقته عليها، وأن يلعبوا دوراً أساسياً في اقرار النظام الاسلامي في بداياته. ونفهم بعد ذلك أهمية المسألة التي طرحت مباشرة والتي تتعلق بالشروط المطلوبة لتحمل مثل هذه المسؤولية.

وكانت انعكاسات هذه المسألة، التي ظهرت بأقلام علماء الكلام اللاحقين، تحت عنوان «مشكلة الإمامة» (كل خليفة كان في زمنه الامام الوارث لمحمد) هي التي أثارت معظم النزاعات والمصادمات المسلحة التي سادت بدايات كل التاريخ الاسلامي. لا شك أننا لا نعرف بالضبط بعد موت محمد مباشرة، ما إذا كان صهره وابن عمه علي قد أظهر ادعاءه الخلافة لنفسه، بسبب قرابته إلى النبي. وقد رأينا كيف نشأ حزب فيما بعد، يساند حقوق علي ضد سابقيه الثلاثة بحجة عدم أهليتهم بحق لخلافة محمد.

وأصبح الانشقاق أكثر حدة أيام حكم عثمان الذي كان ينتمي إلى عائلة مكية قديمة انضمت إلى الاسلام فيما بعد والتي نمت كره خصومها لها، بالاستعانة، من أجل أن تسند إليها الايالات والمناصب الاستنفاعية، باقارب يعتبرون أكفاء في أمور الادارة، لأنهم كانوا من التجار العرب الكبار منذ زمن بعيد وبالتالي متمرسين بالشؤون العامة. في مواجهة هؤلاء المكيين قام يومئذٍ، وبما يليق من العنف، عليٌ وأتباعه، من أهل المدينة، الذين كانوا يعتبرون أن الانتماء إلى بيت محمد يعطي أهله حقاً تفضيلياً في

ادارة شؤون الأمّة. وأدّى هذان التصوران للحكم اللذان تصادما، إلى التمزق، وإلى الحرب الأهلية الأولى، التي انطلقت بعد مقتل عثمان، وانتصار المدافعين عن قضيته، وهم بالمناسبة بنو أمية.

وهذا ما دفع إلى المعارضة الحركة المناصرة للخليفة الرابع المحروم بعد ذلك من حقوقه. من هنا تبنى هذا الحزب الشيعي الذي انقسم فيما بعد على نفسه إلى عدة فرق، لمبدأ مناقض تماماً للمبدأ الذي اعترف به الخلفاء الأمويون، الحاكمون يومئذٍ، ومناقضٍ أيضاً لمبدأ اعتمده أيضاً مناصرون آخرون لعلي ثم انشقوا عنه وعرفوا باسم الخوارج الذين سبقت الاشارة إلى أصالتهم حول بعض نقاط عقائدية.

وهكذا برزت إلى الوجود ثلاثة تصورات كبرى للحكم، بشكل واضح نوعاً ما، ومنذ بداية الحكم الأموي. الأول ويرى أن الخلافة يجب أن تعود إلى علي، بسبب حجتين مترابطتين: قرابته من النبي ثم قِدمه في الاسلام. وهو يرى أيضاً أن الخلافة هي له لتنتقل منه إلى ذريته من بعده. وهكذا تبقى السلطة امتيازاً لعائلة، عائلة محمد، وبداخلها دارت مناقشات هدفت إلى التمييز بين عدة ورثة مميزين، مختارين عموماً من بين ذراري علي وفاطمة، ابنة الرسول، أي من ذرية النبي من ابنته، في حين أن هذه القرابة النسائية لم تكن، في الأزمنة الأولى، لتعتبر حجة قاطعة.

من هذا التصور تفرع تصوُّر آخر معارض بصورة أساسية، هو تصور الخوارج الذين سبق ذكرهم، والذين أصبحوا أعداء علي مع بقائهم أعداء عثمان. فهم يرون أن الخلافة يجب أن تعود إلى أفضل الأمّة، دونما أي اعتبار للولادة. إنها خلافة انتقائية، وقد تكون أيضاً مؤقتة لأن الخليفة يبقى معرضاً للاسقاط بتهمة الخروج على الشريعة.

وبين هذين الموقفين يقع تصور الذين دافعوا عن الخلفاء الأمويين والعباسيين، وهو موقف يقول بأن الحاكم الذي اختارته الأمّة يتولّ قيادتها، بحسب مبادىء الشريعة ويدافع عن مصالحها، دون أن يخاف العزل أو الاسقاط. وغياب أي مبدأ وراثي سلالي، في هذه الحالة، كما في رأي

الخوارج، جعل الخلفاء يتذرّعون الذرائع ليبقوا الحكم في ذرياتهم، واعتادوا أن ينصبوا، في حياتهم أولادهم أو القريب الذي يختارونه بأنفسهم، كولي للعهد.

وعلى وجه أعم، لم تكن التصورات الثلاثة للحكم ـ والتي تمايزت كما رأينا، عند المسلمين الأولين ـ ضد الرسالة القرآنية، إلّا أنها لم تكن استلهاماً دقيقاً منها، وإنْ كان كل تصور منها قد استلهم صورة ما من الحكومة المثالية. فقد كانت الصورة، بالنسبة إلى الشيعة مثلاً، كما يقول مونتغمري وات، هي صورة «القائد الملهم» Charismatic leader، من عائلة معينة ومعين وفقاً لأساليب متغيرة. وهم يرون ضرورة وجود رئيس، منظور أو مستور، قد ورث بعض الارث الروحي عن النبي، ويتمتع برعاية ربانية معصوم من الخطأ والزلل، وبحسب رأي البعض منهم قد يُدعَى هذا الرئيس إلى تقديم رسالة إلهية جديدة تكمل أو تحل محل الرسالة التي بلّغها محمد.

أمّا الخوارج فيعطون هذه الصفات الالهامية لمجموع الأمّة، أي لكل أعضائها، فهي المعصومة، بحسب رأيهم، وهي التي تستطيع، بهذه الصفة، تعيين أو اقالة الخليفة، لأنه مجرد تعبير عن ارادتها.

وأخيراً في الأوساط المسماة سنية، تنتفي فكرة الالهام، ولم يُعتَرف للأمّة على الاطلاق بحق اعلان سقوط الخليفة: فهذا بعد تنصيبه، لا يمكن أن يُستبدَل بغيره. ذلك كان على الأقل رأي الأمويين الأولين وقد تمسّكوا به وفرضوا احترامه وتوصّلوا إلى الدفاع عنه، بمشقة، إنما بنجاح رغم الاضطرابات المختلفة التي حاقت بحقبة سيطرتهم ومنها: الثورة التي اندلعت أيام عثمان وانتهت بقتله، ثم قيام معاوية ضد علي بقوة السلاح وتنصيبه الحكمين للقول: ما إذا كان علي أهلاً أو غير أهل للحكم، وحصوله على أن يكون الحكم ضد علي. ثم جهود حاكم مكة ابن الزبير لكي يعلن سقوط حق ابن علي ووارثه في كربلاء.

وفيما بعد ذلك بقليل، كان لا بدّ من عزيمة خارقة من الخلفاء الأمويين، من الفرع المرواني، وخصوصاً عبد الملك بن مروان، من أجل

الحفاظ على سلطة ثُلمت، لبعض الوقت، في الجزيرة كما في العراق. من هنا كان اهتمام كل هؤلاء الحكام، وتصرفهم كحكام مطلقين، واعتمادهم على عقيدة الارجاء التي نادى بها كما رأينا بعض الفقهاء. وبموجبها ليس لأحدٍ أن يحكم على أعمال الآخرين، لا على أعمال الخليفة ولا على أعمال غيره من المؤمنين.

وبنفس الحالة، لا يكون للخليفة، تمشياً مع هذا التصور السني، أن يدّعي لنفسه أية صفة خارقة. إنه ليس إلّا الرجل المنتقى أو المقبول من قبل الأمّة، لقيادتها، دون أن يكون لا معصوماً ولا مطهراً. إن ما يُعترَف له به هو فقط صلاحية التنفيذ الفعّال. وهذه الصلاحية، مع ذلك بعد قبولها بصورة رسمية، تقتضي الطاعة له لأن العصيان والتفرقة تعتبران بعد ذلك من أشنع المساوىء التي تضرُّ بالدولة الاسلامية.

لا شك أن تجربة «الفتنة» الأولى، التي اندلعت على أثر مقتل عثمان، وتجربة الحروب الأهلية اللاحقة، التي تكررت أيام بني أمية قد ساعدت على ترسيخ هذا الاعتقاد الأخير. إنما يجب الاعتراف أيضاً بأن فكرة الخوارج حول الرقابة الدائمة للسلطان، من قبل الأمّة، كانت من حيث الواقع غير ممكنة التطبيق، خصوصاً بعد أن أصبح الخليفة لا يطرح نفسه كزعيم ملهم، وحيث لم تعد وحدة المؤمنين مضمونة إلّا بالطاعة الدائمة لقرارته.

وفي مطلق الأحوال، لقد دافع العباسيون الذين تولّوا الحكم سنة ٧٥٠، من جديد، عن تصور الحكم الذي دعمه الأمويون. وبرروه بصورة رئيسية، خلال القرن التاسع، على يد الفقهاء الحنابلة. في هذه المدرسة، تمّ التأكيد بقوة خاصة، على وجوب اتباع كل «امام» حتى ولو زنديقاً، تلافياً لكل فرقة أو شقاق.

ورأي المرجئة، الذي بموجبه لا يمكن أن يُحاكَم المؤمن إلّا من قبل الله، لم يكن معلناً بصراحة على أنه من شروط الايمان، إلّا أنه كان يذكيها. فقد جاء ينضاف إلى فكرة «الأمر المكتوب» لكي يقولب خلفية عقائدية مفادها أن مصير الانسان متروك إلى الله، القادر وحده على تقييم

نصيبه من المسؤولية عن أعماله، وبموجبها أيضاً ليس للأمّة أن تراقب سلوك الزعيم الذي ارتضته لنفسها، والذي يبدو وجوده ضرورياً لتطبيق أحكام الشريعة. المطلوب في هذه الرؤية، هو تماسك المجموعة الدينية، حيث يبذل كل فرد جهده ـ مسلّماً أمره إلى الله دون أن يكون واثقاً من النجاح ـ لكي يبقى ويظل «مؤمناً». أمّا الحكام، من جهتهم، الذين لا يبدون إلّا كخلفاء للنبي، فقد كانوا مكلفين أساساً بهداية الامّة إلى الصراط القويم، والدفاع عنها عند اللزوم، ثمّ توفير الظرف لكل انسان كي يحافظ على أوامر الشريعة.

ولكن إذا كان الخليفة السني يتولّى سلطته من اتفاق الأمّة عليه، لكي يمارسها على صورة سلطة النبي، فإنْ ذلك لا ينفي اعتباره ظلّ الله على الأرض. ولقبه «الخليفة» قد أوّل بمعنىً يسمح له بفرض الطاعة غير المشروطة تقريباً. هناك موجب واحد متحتم عليه، بالمقابل، كما أشار إلى ذلك بوضوح ابن المقفع عندما خاطب الخليفة العباسي الجديد المنصور. هذا الواجب هو خضوعه هو للشريعة، وإذاً عدم ممارسة ما يحلو له إلّا في مجال «الحكم».

مثل هذا التعميق للعقيدة السنية حول الخلافة لم ينل، مع ذلك، من حيوية العقائد الالهامية. فقد ظلّت هذه العقائد سائدة لدى مختلف فرق الشيعة، وخصوصاً فرقتي الامامية والاسماعيلية، اللتين ترتكز عقائدهما على الاعتراف بسلسلة من الأئمة (١٢ و ٧) المنظورين الشرعيين، كما رأينا أعلاه. إلّا أن الاسماعيلية وحدها ومنذ الحقبة الكلاسيكية، قد ولّدت نظاماً سياسياً أصيلاً، هو النظام الذي أقامته السلالة الفاطمية في تونس ثم في مصر، على أثر ظهور امام مستور، والذي أقيم يومئذٍ على أسس تختلف عن الأسس التي تساند الأنظمة السنية: إن الخليفة الفاطمي يجب، مبدئياً أن لا يُعين ولا أن يُقبل من قبل الأمّة، بل إن تعيينه يعود إلى سلفه الذي يقوم بالتعيين سراً، وبعدها يدعى المؤمنون إلى طاعته وإلى القسم له (مبايعته).

والفرق الأساسي، المعلن هكذا، على صعيد المبادىء، لا يظهر

بصورة واضحة في التطبيق الفاطمي، المشابه جداً للتطبيق الجاري في الوسط السني منذ العهد الأموي. فقد حدث فعلاً، إن مثل هذا التعيين الخليفي، المعروف فقط من قبل أحد الأعيان من ذوي المقام السامي جداً والمقرب من العاهل، قد نوزع فيه عند وفاة هذا الأخير، مما يضعف أساس النظام بالذات. وقد حدث أيضاً انشقاق في الجماعة، على أثر ذلك، كما حدث بعد وفاة المستنصر، حيث ألّف أنصار نزار، هذا الطامح المبعد من قبل الأكثرية الأعيان والأهالي، حركة أسموها النزارية أو الاسماعيلية الجديدة والتي تنامت خصوصاً في ايران.

وكذلك، لم يحترم أيضاً في الأوساط الفاطمية، عنصر آخر مميز في العقائد الالهامية، ذلك هو الحق الذي تعطيه هذه العقائد للرئيس كي يؤوّل الشريعة، ويعدّل في رسالة محمد عند اللزوم أو يكمل الوحي الأول. وبهذا الشأن أيضاً قلّما اختلف النظام الفاطمي عن النظامين الأموي والعباسي. لا شك أن أحد الخلفاء الفاطميين الحكيم ارتضى أن يعتبره بعض أنصاره إلهاً، وفقاً لانحراف في الفكر تجعله العقيدة الاسماعيلية مبرراً. ولكن الواقعة ظلّت مفردة وفي العموم استعان الخلفاء الفاطميون، الذين قدّموا أنفسهم كفقهاء، واختصاصيين في الشرع وفي اللاهوت، عندما اقتضى الأمر تعريف العقيدة الرسمية.

ومن الغريب أن نلاحظ، أن الأئمة الزيديين، المقيمين في اليمن، منذ أواخر القرن التاسع، والذين لا يدّعون لأنفسهم أية قدرة الهامية، هم العلماء بحق، فقد قاموا ببحوث علمية واسعة، وساهموا بشكل ناشط في صياغة عقيدة تماهت، كما رأينا، من الناحية اللاهوتية، مع الاعتزال. وتفسّر الواقعة بالعناية المفروضة في اختيار هؤلاء الحكام من بين ذرية علي، وفقاً لمطلوب تفرضه حركتهم، بالنسبة إلى صفاتهم الشخصية. وإلى صيغة من هذا النوع طمح، على ما يبدو، الخليفة العباسي المأمون، عندما حاول أن يحدث تغييراً في النظام المقرر حتى ذلك الحين، وذلك حين اختار بنفسه خليفته. ولكن بعد فشل محاولته، لم يعد ممكناً أي تبديل في الامامة العباسية يخرج عن نطاق التصور السني الدقيق.

٢ ـ انتقال الحكم Transmission وايلولته Dévolution

رأينا أن مفاهيم الحكم المتواجدة تختلف حول المكانة التي يجب أن يحتلها أسلاف الإمام الجديد قبل تعيينه. فمقابل الشرعية الشيعية توجد الروحية المساواتية عند الخوارج. وفيما بين هاتين الحالتين اعتمد العالم السني حلاً لا يهتم مبدئياً للولادة، على الأقل ضمن عائلة [قبيلة] قريش التي إليها ينتمي الرسول، ولكنه يقول بامكانية الانتقال السلالي للسلطة. وهكذا قامت سياسة الاستمرارية العائلية، التي لا تبررها النصوص القرآنية ولا السنّة النبوية، إلا أنها طبقت دون مخالفة عادة التعيين الشعبي، وذلك بمقدار اشتراط حصول البيعة العامة التي بعدها يستطيع الخليفة أن يرتقي العرش فعلاً.

وموافقة الأمّة، تتلاءم، بحسب هذا الاجراء، مع بقاء نفس العائلة في الحكم. وأساس السيادة، يظل هنا، العقد المعقود أثناء البيعة، بين العاهل الجديد وأفراد رعيته. وينتج عنه موجبات متبادلة، ويستحيل مبدئياً الاخلال به، وإنْ كان من الجائز الاعداد له بصورة مسبقة.

فقد كان جارياً، بهذا الشأن؛ أن يختار الخليفة ولي عهده، ثمّ يقدمه بنفسه إلى رعيته، أو على الأقل إلى الأعيان منهم، بمناسبة احتفال يشبه حفل تنصيبه هو. ومن المعلوم، أن الخليفة في احتفال تنصيبه ـ أو ممثليه في الأقاليم ـ يتلقى البيعة من سكان العاصمة وعواصم الأقاليم، بعد جمعهم في الجامع الكبير. ويُتّبَعُ نفس الطقس ـ وهو ملامسة يد الأمير الجالس على المنبر ـ من أجل ضمان التأييد الشعبي لقرار الخليفة، هذا التأييد كان يُعتَبر، منذ البداية، ضرورياً عند اعتلاء العرش من قبل كل خليفة جديد.

لا شك أن الشكليات تغيرت قليلاً مع الوقت. والاحتفال الرئيسي، أي الاحتفال بمناسبة الاعتلاء النهائي إلى العرش، كان يُقسّم إلى قسمين: الأول يتم في القصر حيث يقوم أعيان القصر بالمبايعة، وهذا هو القِسْمُ الأهم، لأن بعض أعضاء العائلة المالكة وحاشية الخليفة يصرِّحون بصورة رسمية أنهم يعترفون بالسلطة لسيدهم الجديد. والقسم الثاني ويتم دائماً

في الجامع الكبير، حيث لا يظهر الخليفة بنفسه، عادة، بل ينتدب مَنْ يمثله لتلقي البيعة من الناس. وهو عادة احتفال رمزي غالباً، إنما في بعض المناسبات الخطيرة، يسترد كل معانيه. وكذلك إن اعلان انتقال الحكم إلى هذا أو ذاك من أفراد العائلة الحاكمة قد يتم وفقاً لمراسم تختلف قليلاً، في كل عصر. ونعرف مثلاً مشروع تقسيم الصلاحيات بين الأمين والمأمون، الأول خليفة والثاني والٍ على خراسان، الذي ابتكره هارون الرشيد. وقد كرّسه بوضع وصية مكتوبة داخل الكعبة.

ولكن الهدف المبتغى يظل هو هو ــ أي اضفاء الشرعية، عن طريق ضمان موافقة الأمّة، على انتقال حكم يرضي المطامح الشخصية والعائلية.

هذا النظام المتبع لم يمنع مع ذلك المطامع العائلية من التصادم، عبر العصور، أمام مصاعب أتاحت فهماً أفضل لبعض مظاهر التنظيم السياسي. من المعلوم سابقاً أنه منذ أقدم المناقشات، أي تلك التي أدّت بعد موت محمد إلى منع ممثلي فريق المدينة من الوصول إلى الخلافة، استولت عائلة بني امية على الحكم فجعلته ملكها. ومن المعلوم أيضاً أن هذه العائلة استطاعت أن تحتفظ وأن تركز سلطانها بعد الأزمة التي تلت موت حفيد معاوية. وإذا كان الأمويون قد توصّلوا إلى فرض احترام شرعية مبنية على واقع أن أجدادهم كانوا يمثلون العنصر الأهم في قبيلة قريش، فإنهم لم يستطيعوا على كل وضع مبدأ ينظم لكل خليفة وريثه من بعده، فقامت منازعات دائمة ومفتوحة ومتوقعة عند موت كل خليفة، لم يتخذ، في حياته، التدابير الضرورية لكي يخلفه ابنه.

وكان الوضع مماثلاً أيام العباسيين، الذين، هم أيضاً، نصّبوا أنفسهم ورثة حكم اعتبروه ملكاً شخصياً. فاضطروا بدورهم إلى وضع شرعيتهم الخاصة، مرتكزة هذه المرة على انتمائهم إلى عائلة الرسول، إنما من منظور يختلف تماماً عن المنظور الذي اعتمده العلويون في ادّعاءاتهم: فقد اكتفوا بهذا الشأن، بالتذكير بآيات القرآن التي تعطي، في شؤون الميراث، الأفضلية للعم ــ وفيما خصهم، لجدهم العباس ــ ضد صالح الابنة، وهي بالمناسبة فاطمة زوجة علي. على هذا الأساس، أصبح

بامكانهم الاحتفاظ بمنصب الخلافة داخل العائلة العباسية، إلاّ أنهم ظلّوا مضطرين مثل الأمويين، إلى دعم الاستمرارية العائلية، بالاعتراف الرسمي، من قبل الأمّة، بكل وارث معين من قبل العاهل الحاكم.

وبرزت نفس الاعتراضات، بين الطامحين، ونفس الخلافات، كما في العصر السابق، ولنفس الاسباب: فلم يوضع بوضوح أي نظام مسبق للوراثة، داخل عائلة الخلافة. وإذا كانت غالبية الخلفاء قد عينت كولي للعهد الابن الوحيد أو أحد الأبناء غير البكر، فقد حصل عدة مرات قيام أخ أو ابن عم ينازع في القرار وفقاً لعرف جارٍ قديماً. وتصبح الخلافات أكثر حدة، عندما يموت الحاكم قبل أن يُنصِّب وريثه، خصوصاً وأن سن الرشد المطلوب لارتقاء العرش، لم يكن محدداً بشكل واضح.

وبرزت حلول أخرى فيما بعد، داخل العائلات، غير العربية عموماً، التي أخذت تستولي على السلطة بالقوة ابتداءً من القرن العاشر، في مناطق واسعة من العالم الاسلامي الوسيطي، بعد الحصول على تثبيت يمنحه خليفة ذي سلطة منقوصة. فعند البويهيين، الايراني الأصل، وعند السلجوقيين، الأتراك وعند الأيوبيين الأكراد، اعتبر الحكم ملكاً عائلياً يمكن تقسيمه. وهذا يفسِّر الخصومات الكثيرة التي حصلت بين الأخوة أو أبناء العم أو بين العم والحفيد، والتي كانت تنتهي غالباً إلى تجزئة المملكة، وأحياناً كانت تدفع أحد الطامحين إلى فرض سلطته على الآخرين وإلى اعادة توحيد المملكة مؤقتاً.

هكذا حصل مع البويهيين الذين كانوا في حالة حرب دائمة فيما بينهم وكذلك حصل للسلجوقيين مع وجود حالات متنوعة دائماً. لقد استولى السلاطين الأولون على الحكم ولداً عن والد، باستثناء طغرل بك الذي خلف أخاه، ثم جاء بعده حفيده. وتنازع أبناء السلطان السلجوقي الثالث ملكشاه، على الامبراطورية، في حين احتل العم سوريا، حيث ترك الحكم لولديه اللذين تقاسما الامارة.

واستولى على حكم المقاطعة الايرانية، كرمان، أخٌ للسلطان الثاني، ألب ارسلان، حيث أسس مملكته الخاصة. وفيما بعد، عند الأيوبيين،

خلفاء صلاح الدين، نشأت أخطر خصومة بين ابن مؤسس العائلة وعمه. الملك العادل، الذي حكم مصر وسوريا الجنوبية، في حين اكتفى الابن بمقاطعة حلب.

ومن الجدير بالملاحظة، من جهة ثانية، أن مشاكل مشابهة قد طرحت نفسها في الدول البربرية، في المغرب. فالموحدون بصورة خاصة، كانت السلطة، في الأصل، بين يدي «المهدي» ابن تومرت، الذي حكم يعاونه عدد صغير من الأصحاب الأمناء. ومن بينهم اختير خليفته عبد المؤمن. وكان على هذا الأخير، أن يصادر، نوعاً ما، حكم المملكة المكوَّنة حديثاً وأن يؤسس عائلة مالكة على أساس الوراثة فكانت عائلة بني عبد المؤمن: وهكذا حلَّ العرف التوراتي العائلي محل النظام الأول، وفقاً لعملية تذكر بما حصل في أول أيام الاسلام.

وهكذا، في جميع الدول، سواء كانت خلافة، أم سلطنة أم امارة، ساد دائماً تقريباً الحكم العائلي الوراثي، إلّا أن غياب القاعدة الوراثية أتاح لبعض العادات من منشأ قبلي أن تقضي على النزعة التي تحمل الحكام على توريث الحكم لأحد اولادهم. ثم إن التصور الجماعي للحكم الذي عاد وظهر في بعض العائلات الأميرية لم يكن إلّا ليزيد في عدم الاستقرار المتفشي، في الأنظمة الخليفية. هذا اللاستقرار، الذي كان يعوّض بشكل من الأشكال، ريرازن السلطة المطلقة للحكم، كان السمة المهمة في الحياة السياسية. وهو الذي أوحى لابن خلدون بأفكاره الصائبة، فاعتبر العائلات المالكة والدول وكأنها محكومة بقوانين التطور البيولوجي، في حين كانت العقلية الاسلامية العامية ترى فيها آثار الأقدار التي يشاؤها العلي القدير.

٣ ــ ممارسة الحكم في العالم السني

ترتبط بمفاهيم الحكم، ليس فقط أساليب أيلولة السلطة، بل وأيضاً شروط ممارسة هذا الحكم الذي تعرفنا عليه بصورة خاصة ــ فيما يخص العالم الاسلامي الوسيطي ــ في الاطار السني للخلافه العباسية.

والتمييز الذي قال به سابقاً ابن المقفع، بين مجال الدين ومجال الحكم، وهو تمييز لا يُنازَع في منطقه الظاهري، يحمل على الظن أن الخليفة العباسي الحاكم لواحدة من أوسع الامبراطوريات، لم يكن حراً إلاّ في الشؤون الخارجة على نطاق الشريعة التي كان هو بذاته خاضعاً لها، والتي لم يكن له محيد عنها لأن إليه يعود أمر الحفاظ عليها.

في الواقع لم تكن الحقيقة بمثل هذه البساطة، ومنذ الأزمنة الأولى، طرحت مشكلة العلاقة بين الخليفة والشريعة أو العلاقة بين الخليفة ورجال الدين بعبارات من شأنها أن ترفع هنا أيضاً من اتساع السلطة الخليفية. وهذا الوضع يعود أولاً إلى الظروف التي تكونت فيها بصورة تدريجية الشريعة الاسلامية، انطلاقاً من أوامر وتأكيدات قرآنية تبدو أحياناً بدائية، وغامضة أو مبهمة: وكان من الواجب، عاجلاً جداً، في الوسط المسلم، حتى السنيّ، معرفة ما إذا كان على خليفة النبي، حارس الشريعة، أن يتدخل أيضاً في كيفيات تطبيقها.

على هذا السؤال المطروح بهذا الشكل، وإذا صدقت الأحاديث شبه المؤكّدة، كان الجواب بالايجاب أولاً لأنه كان على الخفاء أن يأخذوا قرارات تشريعية لمعالجة حالات لم يكن نص القرآن بشأنها واضحاً بما فيه الكفاية. ويبدو، فيما بعد، أن القضاة حلّوا محل الخلفاء في هذه المهمة، وأخذوا المبادرة في التشريع، ضمن المناطق التي تواجدوا فيها، دون الرجوع إلى الحاكم ولا إلى الخليفة، في حين كان الفقهاء يقومون من جهتهم بتوضيح القواعد والأصول العملية التي اندمج مجموعها، بصورة تدريجية ضمن جسم الشريعة: فالقضاة والفقهاء الذين كانوا يتصرّفون أو يعملون بشكل مستقل، أثار، في بداية الحقبة العباسية، الشكوك التي أشار إليها ابن المقفع، والتي حملته على توجيه رسالة إلى الخليفة يقترح فيها توحيد الاجتهادات المطبقة ونشر قانون يُطبَّق في كل الأمبراطورية.

ولم يشكّل برنامج هذه الرسالة مبادرة مهمة فقط على الصعيد التشريعي، في الحين الذي توضّحت فيه أيضاً، من خلال المناقشات والمنازعات، عقيدة سبق أن أشرنا إلى بُطْء نضجها، بل ويضع الخليفة أمام

مسؤولياته في علاقاته مع الشريعة. وكان لتجاوب الخليفة المنصور الحذر، الذي لم يشأ أن يتصرّف وفقاً لما طُلِب إليه، أثره على المستقبل بتركه حرية القرار للقضاة في كل ما يخص الحياة الخاصة، والعلاقات الاجتماعية، والطقوس والعبادات، في حين احتفظ لنفسه فقط بحسم الحالات الاشكالية، التي يبدو فيها وكأنه الحَكَم الأعلى.

كان موقفه تجاه المسائل الادارية مختلفاً وخصوصاً الضرائب، التي كان لها وقع مباشر على مالية الدولة، والتي ساهم الخلفاء الأولون في تنظيمها بفعالية. في أول الأمر كانت ايرادات الدولة على نوعين: مقدار الزكاة ويدفعها المسلمون من أموالهم (مواشي ومواسم) ثم الغنائم المتزايدة مع اتساع رقعة الأراضي المفتوحة بقوة السيف. وكانت الغنائم تقسّم بين المحاربين وفقاً لقواعد دقيقة، ولكن عندما كان الأمر يتعلق بالأراضي، جرت العادة بتركها لشاغليها القدماء يستثمرونها، لقاء دفع ضريبة اعتبرت كإيجارٍ للملك العقاري، الذي أصبح، مملوكاً للأمّة الاسلامية جمعاء. ووضع نظام ضريبي حدده المنظرون ابتداءً من القرن الثامن، وأقرّه الخلفاء الأمويون بصورة تدريجية بعد التوفيق بين المبادىء القرآنية والعادات والأعراف السابقة السائدة لدى الشعوب في الأراضي المفتوحة، بعد تذليل الصعوبات المتتالية التي أثارتها الاحتلالات والدخول في الاسلام، وذلك باتخاذ التدابير المناسبة.

نعرف مثلاً أنه في أواخر العصر الأموي أخذ الفلاحون الذين دخلوا في الاسلام، والذين تكاثر عددهم، يهجرون أراضيهم ويأتون إلى المدن الكبرى: فقد قدّروا، أنهم بعد دخولهم في الاسلام، يتوجّب عليهم فقط دفع ضريبة تعادل تلك التي يدفعها «العرب» أي العشر من مواسمهم، وهي الزكاة. وهكذا يتفادون عن طريق النزوح، دفع موجباتهم القديمة. واتخذ النزوح أبعاداً خطيرة، فلم تعد الأرض تُزرَع، فخفت جباية الضرائب وافتقرت الخزينة. عندها اتخذ الخليفة عمر الثاني [عمر بن عبد العزيز] قراراً شهيراً أرضى فيه المتذمرين بقبول سكنهم في المدن، إلاّ أنه منع انتشار حركة النزوح، وأبقى الضريبة العقارية مربوطة بالأرض،

وفصلها، على ما يبدو، عن الضريبة الشخصية المتوجبة على غير المسلمين. وهكذا أُعفي الداخلون في الاسلام جزئياً من العبء الضريبي الذي كان مترتباً عليهم، كما أُعفي غير المسلم من الضريبة العامة، التي كانت تُفرَض على المجموعة القروية بأكملها. وتحددت ضريبتان عقاريتان: العشر ويؤخذ من ايرادات الأراضي التي تملكها المسلمون سابقاً والخراج ويبقى مطبقاً على الأراضي المفتوحة، مهما كان دين مستثمرها، ومقدارها يزيد على العشر.

مثل هذا الاصلاح، الذي أُعيد النظر في تطبيقه، كان مهمًا بكل تأكيد. ولكن عمل الخلفاء لم يقتصر على وضع القواعد من هذا النوع من أجل جباية الضرائب، إذْ ما انفكوا يعملون في مجال الضرائب. فقد كان لهم دائمًا أن يعدلوا نظام أرض معينة، خصوصاً من أجل تخفيض معدل الضريبة. وكان لهم أيضاً منح اعفاءات أو تخفيضات. وبصورة خاصة كان لهم وحدهم الحق في توزيع «الامتيازات العقارية» التي كانت، في الأصل، تشمل الأراضي التي هرب أصحابها، أثناء الفتح والتي أُعيدت، بصورة مؤقتة إلى الزعماء العرب الكبار المنتصرين، والمسموح لهم باستثمارها لقاء دفع ضريبة العشر الزهيدة.

وقد طبق هذا النظام بصورة واسعة، في مناطق مثل سوريا، من قبل الخلفاء الأمويين الذين استطاعوا أن يثبتوا فيها جيوشهم ليجني الضباط فيها ايرادات وافرة. وأبقى الخلفاء العباسيون على هذا النظام لصالح قادة الجيوش الجديدة المؤلفة من المرتزقة ولصالح أعيان البلاط. ولكن النظام، كما كان يعمل يومئذٍ، لم يكن له وقع على الايرادات الضريبية. وبالعكس من ذلك انخفضت هذه الايرادات، في القرن العاشر عندما قرر الأمراء البويهيون، الذين كانوا يتولون السلطة إلى جانب الخلافة العباسية المستضعفة، منح امتيازات عقارية جديدة، على الأراضي الخراج التي أصبحت بعد ذلك خاضعة للعشر، فالعملية التي كانت كارثية بالنسبة إلى الخزينة، اقتضت تعديلاً لصالح ملاك الأراضي المستعملة على هذا الشكل. وإذاً لم يكن بالامكان إجراؤ ها إلاّ بموافقة الخليفة، وبموجب الحقوق التي يحتفظ بها لنفسه. ومع ذلك فقد تكررت فيما بعد، خصوصاً

أيام السلاطين السجلوقيين الذين أرادوا أن يمنحوا قوادهم العسكريين أمثال هذه المكاسب، المضمونة بامتيازات عقارية، والذين استمروا في تعديل التنظيم الضريبي في الأمبراطورية، بالعمق.

وهكذا، رغم أن الخليفة كان قبل كل شيء «مرشد» المسلمين ضمن الخط الذي رسمه النبي، فقد احتفظ عملياً بحرية في العمل ثقيلة في نتائجها. هذه الحرية بالذات كانت واسعة إلى الحد الذي كان يصعب، بل يستحيل، على أي كان أن يميز بين أساليب التطبيق وبين التعديلات الجوهرية على الشريعة بالذات. إن واجب الجهاد الذي كان أمره من صلاحية الخليفة بصورة خاصة، جدير أن يؤخذ مثلاً بهذا الشأن: فإذا كان الخليفة لا يستطيع التعديل به، من حيث المبدأ، فهو وحده كان القادر على تحديده أي التقرير متى يجب الانطلاق إلى الغزو ضد أراضي الكفّار، وهو أيضاً الذي يقرر الهدنة أو شراء الأسرى أو افتداءهم. وبنفس الأسلوب كان الخليفة، المكلف بتأمين الحج كل سنة، يحتفظ من جملة امتيازاته بالحق في أن يقود بنفسه قافلة الحج الذاهبة إلى مكة، خلال طرقات لم تكن دائماً مأمونة، أو تعين عضو من عائلته، أو من بطانته ليقوم بهذه الوظيفة التي تتطلّب مقدرة حقيقية على التنظيم.

نضيف أن الخليفة كان يمتلك أيضاً سلطات واسعة في شؤون القضاء. لا شك أنه كان يفوّض بعض سلطته إلى القضاة، الذين وإنْ كانوا يتقيدون بأحكام الشرع، كانوا يراعون عادات كل بلد، كما كان عليهم أيضاً، أن يعتمدوا، من أجل حل غالبية الخلافات، على رأيهم الشخصي وعلى حسهم الخاص بالعدالة. ولكن القرارات التي يتخذها كل قاضٍ ضمن المجال الواسع لصلاحياته، وهو القضاء الجزائي والقضاء المدني وتطبيق نظام الأحوال الشخصية في مجال الزواج والميراث، لا يمكن أن تبقى بدون استئناف. في هذه الحالة كان الخليفة الحكم الأعلى، الذي يمكن الرجوع إليه، مباشرة أو بواسطة ممثليه، عندما كان يُراد كسر حكم قضائي يبدو جائراً. فقد كان «مقوم الاعوجاج»، وكان يستقبل، كل أسبوع عادة ــ أو يأمر باستقبال ــ المتظلمين الذين لم يكونوا راضين عن

الأسلوب الذي حُلَّت به قضاياهم. وكانت المحكمة الخاصة «محكمة تصويب الأخطاء أو تقويم الاعوجاج» هي التي إليها تنتهي أيضاً كل الشكاوى المتعلقة بالقضايا الادارية في الحكومة المركزية أو في ممثلياتها في الأقاليم.

نضيف أيضاً أن الخليفة كانت له اليد العليا على الشرطة المكلفة، من جهة في تنفيذ الأحكام الصادرة بواسطة القضاة في المواد الجزائية، أي كان له أن يعاقب اللصوص مثلاً، ومن جهة أخرى، كان يعود إليه حفظ النظام عن طريق العقوبات والقصاص غير المنصوص عليها في النصوص القرآنية، وإنما التي كانت تقتضيها ضروريات الحين.

هذا الدور البوليسي الذي كان يعود مباشرة إلى الخليفة والذي كان يعطيه كل التسهيلات لممارسة ارادته الحرة، كان يزداد عند الضرورة الطارئة فيتسع ليشمل كل مجالات القضاء الجزائي المسحوب، في هذه الحالة، من سلطة القضاة.

وأخيراً كان الخليفة، بواسطة أمير الشرطة الخاضع لأوامره، والقوي جداً في بعض الأحيان، يمارس سلطته بواسطة «المحتسب». هذا «الحاكم» المكلف بمراقبة الأسواق، وقمع التهريب، ومراقبة الآداب العامة والآراء، وبفرض الأدبيات الاسلامية في الأوساط الحضرية.

وما هو أهم أيضاً، هو أن الخليفة، بموجب وظيفته كحامي الدين، كان مكلَّفاً بقمع البدع الخطرة، وبمحاربة ما نسميه اليوم بالهرطقات، وبالسير بالأمّة على النهج القويم، بحيث كان له أن يتدخل في مجال الاعتقاد، دون أن يتوصّل مع ذلك إلى فرض رأيه تماماً، لأنه لم يكن يقدم نفسه كفقيه.

فقد حصل عدة مرات، لبعض الخلفاء العباسيين أن أوصوا، وربما فرضوا اتباع رأي ديني، جديد نوعاً ما. وهذا ما يفسِّر التغييرات التي جرت في بداية القرن التاسع عندما اختار المأمون أن يفرض العقيدة الاعتزالية على كل الذين يتولون مهمة قضائية، وفي بداية القرن العاشر

عندما حُكِم على العقيدة التقليدية الحنبلية، وفي بداية القرن الحادي عشر عندما اعتمدت هذه العقيدة بصورة رسمية من قبل الخليفة القادر الذي حاول أن يحارب نفوذ الأمراء البويهيين ذوي الميول الشيعية.

لا شك أنه، في جميع هذه الحالات، كانت هناك حرية نسبية، في الرأي، ممنوحة للناس. ولكن العقائد المرفوضة لم تكن تعلم بصورة رسمية، ومثل هذا المنع كان يعطي فكرة عن نفوذ الخليفة ـ في المجال الديني ـ الذي تجوهل في بعض الأحيان.

وعملاً بذات المبدأ الذي يسمح له بقمع كل انحراف عقائدي كان على الخليفة أيضاً، واجب محاربة الثورات التي من شأنها أن تهدد الاتجاهات التي حددها هو أو الفقهاء الكبار.

فكان يعود إليه، بهذا العنوان، أن يستجوب، بمعاونة القضاة والفقهاء، المارقين والفساق الذين يقعون بين يدي الشرطة، وأن يوجه، من جهة ثانية، حملات عسكرية ضد العصاة الذين كانوا دائماً أنصاراً لعقيدة مناوئة للعقيدة الرسمية، وضد أعداء النظام. وقلّما وجدت، أيام العباسيين، ثورة ذات اتساع لم تكن قد انطلقت إلّا باسم إحدى البدع أو استندت على بعض الفرق، حتى عندما يكون النزاع، ظاهرياً، نزاعاً ملكياً عائلياً ذي طابع شخصي، فإن وراءه تكمن مفاهيم سياسية دينية مختلفة، كما حصل مثلاً، في بداية القرن التاسع، في الحرب الأهلية بين المأمون وأخيه الامين، ابني هارون الرشيد: فالثاني كان من أنصار التأويل التقليدي للاسلام، في حين كان الآخر ميالاً إلى الاتجاه العقلاني الذي ينادي به فقهاء المعتزلة.

ونتج عن هذا الوضع أنه، طيلة العصر العباسي، تماهى الدفاع عن العهد القائم وعن السلالة المالكة المرتبطة بهذا العهد، مع الدفاع عن الأمّة الاسلامية، الأمر الذي أعطى للخليفة حرية معاقبة أعداء العهد، بكل الوسائل المتاحة شرعاً، وأن يقمع كما يشاء الهجمات الموجهة، من خلاله، ضد الاسلام. لقد كانت له كل السلطة، ابتداءً من حق الحياة والموت،

على أولئك الذين كانوا يظهرون ضده أيّة معارضة، سواء كانوا أعداء خارجين أو عصاة مسلحين، أو أعياناً أو وزراء يطبقون سياسة غير ملائمة لتلك التي يريد أو تضايق تحقيق أهدافه هو. وعن طريق هذه السلطة القمعية كان يظهر وكأنه حاكم مطلق السيادة.

ومن المؤكد على كلٍ أن هذه الدكتاتورية الخليفية كانت تقتضي لكي تُمارَس، مساندة ما يمكن تُسميته بهيئات الدولة العليا، رغم أن التعبير لا ينطبق تماماً على حالة العالم الاسلامي.

فالتحكم المطلق لم يكن، بهذا الشأن ليتجاوز بعض الحدود، دون أن يثير احتجاجات أعيان البلاط، أو حتى، في بعض الحالات المتطرفة، الفقهاء أو حتى الرأي العام. ثم إن الخليفة لم يكن ليحكم دون المساعدة الحية من قبل القادة العسكريين الذين قد يتآمرون للاطاحة به، أي لقتله، أو لاجباره، بالقوة على التنازل، إذْ لم يكن يُوجد اجراء شرعي مسبق للإقالة في الوسط السني. وهكذا عندما كان الخلفاء العباسيون يقيمون في سامراء (٨٣٦ ــ ٨٨٣)، كان الزعماء الأتراك «يصنعون ويقيلون» خلفاء، فينزلونهم عن العرش أحياناً من أجل دوافع شخصية خالصة. وفيما بعد ذلك بقليل، وبعد أن كان الخلفاء قد نجحوا في ضبط حرسهم التركي بصورة أفضل، قامت مؤامرات تضم شخصيات متنوعة وازدهرت وأدّت إلى ثورات في القصر، كانت أحياناً تُكلل بالنجاح، وأحياناً تفشل كما في أيام المقتدر. في هذه المؤامرات كان يشارك فيها، ليس فقط، الضباط والحرس، بل أيضاً الوزراء وأمناء سر الدولة، وذلك عندما استطاع هؤلاء أن يكون لهم تأثير يتيح لهم أن يظهروا وكأنهم أسياد الموقف. ولكن قلّما كانت المهمة الموكولة إلى أعضاء الادارة، حاسمة، كما يدل على ذلك عجز الوزير علي بن عيسى، عن اعلان سقوط الخليفة القاهر سنة ٩٣٤. وتصحُّ نفس الملاحظة بالنسبة إلى القضاة وغيرهم من رجال الدين الذين كانوا يتحاشون أنْ يتورطوا في أعمال من هذا القبيل.

وكان الفقهاء، عندما ينكرون سياسة الخليفة، يمارسون شكلاً من المقاومة السلبية، التي نجحت بصورة خاصة عندما حاول المأمون أن يوجِّه

العهد العباسي توجيهاً معتزلياً. لا شك أنه لم يكن بالامكان عندئذٍ، بالنسبة إلى التقليديين الذين رفضوا هذه المبادرة من قبل الخليفة، أن يثنوه عنها، ولكن الصلابة التي أبدوها، تجاه صعوبات السلطة، وتجاه التهديد وسوء المعاملة، أظهرتهم وكأنهم شهداء الايمان بالعقيدة أو على الأقل شهداء قناعاتهم الذاتية. والمكانة التي أحتلوها، في أعين الناس اجبرت، بمساعدة الوقت، خلفاء المأمون، على التخلي عن سياسته، احتراماً لهذه المعارضة الخفية.

نشير أيضاً، أنه، في بعض الحالات الأخرى، استطاعت مظاهرات شعبية عنيفة اجبار بعض الخلفاء على التراجع عن قرار اتخذوه سابقاً. من ذلك أن المأمون نفسه عندما اختار ولياً للعهد [الامام علي الرضا]، من نسل علي، لا من نسل بني العباس، أثار قراره نقمة سكان بغداد، بل والعراق، الأمر الذي حمله ـ عندما علم بالأمر ـ وكان يقطن يومئذٍ في ايران الشرقية ـ على التخلي عن هذا المشروع.

٤ ـ تنظيم الحكومة

وإذاً لم تكن السلطات شبه المطلقة للخليفة العباسي السني تطبق إلاّ بمقدار ما كانت حاشيته والرأي العام يسمحان بذلك. ثم إنه لم يكن يحكم منفرداً، بل بواسطة جهاز اداري ضخم متجمع في قلب الامبراطورية، وبواسطة ممثلين كانوا مندوبيه، من أجل السيطرة على المرافق المركزية وكذلك على المناطق البعيدة، وكانوا يستمدون منه وحده سلطة عرضة للتغيير.

ولم ينفك أسلوب حكم الأقاليم يتغير بصورة مستمرة، منذ الجهود الأولى من أجل توحيد الامبراطورية. وظل هذا الأسلوب أحد نقاط الضعف في أسلوب الحكم الاسلامي الوسيطي. ففي العصر الأقدم كانت المسؤوليات مجموعة بين يدي الحاكم، وهو زعيم عسكري به تتعلّق نشاطات جباة الضرائب، وهو كان يعين القضاة. وأراد الخلفاء العباسيون أن يعالجوا هذا الوضع الذي ساد طيلة العهود الأموية، فاستطاعوا، في البداية على الأقل، أن يستبدلوه بمركزية ادارية أفضل، وهكذا حدّوا من

سلطات الحكام الخطرين نظراً لما بيدهم من قوة عسكرية. كما اختصوا بأنفسهم، ليس فقط تعيين جباة الضرائب، بل وأيضاً تعيين القضاة، ثم فيما بعد أوكلوا هذه المهمة إلى «قاضي القضاة» بعدما أنشأوا هذا المنصب المركزي. وبعد ذلك تأمنت سلطة الخليفة في الأقاليم، عن طريق استقلال الشخصيات الثلاث التي كانت تمثله، عن بعضها البعض وهي: جابي الضرائب والحاكم العسكري والقاضي.

وكان المدير المالي للأقليم يقتطع عادة، وبصورة مباشرة، من الضرائب المجمعة محلياً، المبلغ الضروري لنفقات الاقليم، وبصورة خاصة للعناية بالجيوش المرابطة في الأراضي، ولا يرسل إلى الخزينة المركزية إلّا الصوافي أو الفائض. ولكن تحديد كلفة العمليات كان من صلاحية المرافق المركزية. وفي ظروف استثنائية مقرونة بمصاعب مالية كان الخليفة يضطر إلى «تضمين» [اعطاء] مهمة جباية الضرائب إلى بعض الاشخاص، لقاء مبلغ يدفعونه سلفاً إلى الخزينة العامة على أن يحصلوه فيما بعد من المكلفين: وكان بدل الامتياز الممنوح، يقل عادة عن المقدار الحقيقي للضرائب. وكان من المعروف، بهذا الشأن أن الحكومة الخليفية كانت تخسر عبر مثل هذه العملية، قسماً من ايراداتها العادية.

ومع الزمن، أصبح الاستثناء هو القاعدة، وأخذ التوازن الذي تمّ حيناً يتلاشى وأخذ «الضامنون» المتعددون يستغلون الحاجة إلى المال، في البلاط، ومن قبل الخليفة، لكي يجعلوا منه مطية لمطالبهم. وقد تخلصت عدة أقاليم من الامبراطورية، وبصورة تدريجية من السيطرة العباسية، بهذه الواسطة، كما أخذت موارد الحكومة المركزية تقل بالمقابل. فبعد أقاليم الغرب (اسبانيا، المغرب الأقصى، افريقيا) التي انفصلت خلال القرن الثامن، لحقت بها عملياً مصر وخراسان، حوالى منتصف القرن التاسع. فقد أقام الحكام الذين تولّوا عليها ملكيات وراثية، مكتفين بدفع أتاوة متواضعة للخليفة الذي كان في بعض الأحيان، يوجه إليهم، ولكن عبثاً، حملات عسكرية مكلفة.

وهكذا أصبح خلفاء بغداد، بحاجة دائمة وماسّة للسيولة، فاضطروا

في بداية القرن العاشر، أن يسمحوا لبعض حكام ايران الغربية وللعراق الأسفل، أن يقوموا هم بأنفسهم بمهمات «ضامن الضرائب». وأعطت هذه المهمات لأمثال هذه الشخصيات قوة متزايدة وأتاحت لهم في النهاية التغلب على الخليفة: في سنة ٩٣٦ اضطر الراضي إلى التخلي عن كل سلطاته، العسكرية والمالية، إلى «أمير الأمراء» الذي أصبح بعد ذلك يحكم الامبراطورية أو على الأقل، ما تبقى منها.

ولكن العلاقات بين الأقاليم لم تكن وحدها تحتاج إلى استعانة الخليفة بالمساعدين الأكفياء المتعطشين إلى الحكم. بل كان هناك أيضاً، حول العاهل، تنظيم اداري معقد تكون بصورة تدريجية منذ أيام الحكم الأموي، إنما تمتع دائماً بحركية تعكس الشروط اللازمة لممارسة سلطة خلافية مستبدة. إن صلاحيات كل من الشخصيات القائمة في مراكزها، بتثبيت من صاحب السلطة الأعلى، لم تكن تتعلّق إلاّ بارادته المطلقة، وبمقدار ما كان هؤلاء ـ يبدون في أول الأمر ـ خدام الخليفة الذي فيه تتجسّد الدولة. وهكذا كانت تقوم روابط شخصية في أغلب الأحيان بين العاهل «وكبار أعوانه» الذين كانوا مقبولين لممارسة مسؤوليات في الحكومة كما كانوا يديرون بعض المرافق المتخصصة، وكانت المهمة الأخطر توكل، من بينهم إلى الوزير الذي أخذ لقبه ووظيفته يكبران بصورة تدريجية في مطلع العهد العباسي.

لقد اكتفى الخلفاء الأمويون بأن يستخدموا أمناء سر، فلم يعطوهم إلاّ القليل من السلطة، إلاّ في الحقبة الأخيرة من حكمهم. وبالعكس أراد الخلفاء العباسيون الأولون الاستعانة كثيراً بمواهب الشخصيات الذين كانوا تابعين لهم. فتبنوا، على ما يبدو، عرفاً كان جارياً في الأوساط الشيعية الثورية حيث وجدوا هم العون والمساندة، فاستعملوا، من أجل تعيين هؤلاء المساعدين عبارة «وزير» أطلقت، في هذه الأوساط على «رئيس الدعاية» أو «المفوّض» الذين ينوب عن الطامح. وعلى كلٍ لقد استعملوا هذه التسمية في اطار آخر، ونقلاً عن القرآن الذي وصف هارون بأنه وزير موسى، فطبقوها على الشخص الذي يمنحونه، من أمنائهم، مسؤوليات

جسيمة مرتبطة بأشخاصهم بالذات. إن هذا اللقب، المثقل بالقيمة الدينية، والذي استعمله المؤرخون العرب أيضاً من أجل الدلالة، في الماضي، على وزراء الملك الغساني الكبير، لم يكن إلاّ ليزيد في هيبة العاهل الذي يمنحه والذي، عن طريق تسميته «الوزير» يسعى لأن يكون صنو نبي توراتي معانٍ من الله وكقرين لملك الملوك.

في الواقع قلّما كان الخلفاء يسمون الوزراء بشكل منتظم إلاّ بعد منتصف القرن التاسع. قبيل ذلك، فضّل الحكام العباسيون، في معظمهم، توجيه السياسة الحكومية بأنفسهم والبعض منهم فقط شعر بالحاجة إلى منح هذا اللقب الاستثنائي إلى شخصيات من أعراق مختلفة، يعملون، بعضهم كأمناء في الشؤون العقارية وكاختصاصيين في الشؤون المالية، والبعض الآخر كخدماء للعاهل من دون ألقاب واضحة دائماً. وفيما توجّب أن يتوفر في الوزير مزايا متنوعة مثل مزايا التقنيين في الادارة، ومزايا الخدين بالنسبة إلى الخليفة لكي يقوم بدور مزدوج، فينقل من جهة أوامر الأمير إلى مختلف رؤساء المرافق، ويوجه، من جهة أخرى، السياسة العامة وفقاً للتوجيهات التي يعطيه إيّاها سيده، دون أن يأمل هو أن يتحقق بنفسه من تفاصيل تنفيذها.

وإذاً لم يكن وزراء الحقبة الأولى، على العموم، عندما كانت وظيفتهم موجودة، يتمتعون إلاّ بقليل من المسؤوليات الشخصية. إنما هناك استثناء تجب الاشارة إليه.

في أواخر القرن الثامن، بالنسبة إلى البرامكة المشهورين، وزّر الأب وابنيه لهارون الرشيد، دون أن نعلم أيهم حمل لقب وزير بالضبط. فيحيى، الأب، كان سكرتيراً قديراً في الشؤون المالية. وهو وولداه، ودونما تفضيل، كانوا خدناء الخليفة وسنده، فأسند إليهم مهمات بالغة الدقة: وقد فشل الفضل بن يحيى في قمع ثورة علوية وقعت في طبرستان، وبعد ذلك بقليل أرسل جعفر بن يحيى إلى سوريا لتهدئة اضطرابات فيها. وإذاً لم يكونوا فقط حكاماً اداريين، بل مندوبين تُسنَد إليهما مهمات عسكرية. وبدت السلطات التي مُنِحت لهم بصورة رسمية، وكأنها كانت محدودة

دائمًا، وإذا كان المؤرخون العرب قد تكلموا عن «الدكتاتورية» أو على الأقل عن «مُلك» البرامكة، فإن هذه الصيغة لا يمكن أن تنسي أن هؤلاء مارسوا دائمًا نشاطاتهم تحت رقابة الخليفة الذي لم يتردد في اقالتهم، بعنف وبدون مراجعة، عند نكبتهم الشهيرة: لقد كانت قوتهم، المهزوزة في الواقع، مستمدة لا من وظائفهم بقدر ما كانت مستمدة من نفوذهم الذي عرفوا كيف يكتسبونه مؤقتاً، من سيد كانوا يومئذٍ مستشاريه المفضلين. وبعدهم مباشرة أمَّن وظيفة الوزير شخصيات تافهة، من بينهم وزير المأمون، الايراني الفضل بن سهل، الذي تحكم بسيده لمدة عدة سنوات وأتاح له، على ما يبدو، بفضل عزيمته، الانتصار على أخيه الأمين، يوم كان الأخير خليفة على العراق.

ولكن الوضع تغير تماماً في أواخر القرن التاسع، حيث كان الوزير يحتل، إلى جانب الأمير والقائد الأعلى للجيش، وإلى جانب قاضي القضاة، وظيفة الوزير الأول الذي يتولّ تنسيق النشاطات الادارية، ويساهم في وضع السياسة العامة، بما فيها السياسة العسكرية. وكان القيمون على هذه الوظيفة، المعترف بها رسمياً، يختارون من بين الاختصاصيين في الشؤون المالية. لأن المشكلة المالية أخذت تشكل الإهتمام الرئيسي للحكومة العباسية، بعد النفقات الاستثنائية التي أثارتها الثورات المتنوعة التي قامت حتى في العراق.

هؤلاء الوزراء، الماليون، لم يكونوا يستنكفون عن معالجة مسائل أخرى، كما كانوا يتصرفون وفقاً للخيارات السياسية الدينية الموافقة لآراء الفرق المتخاصمة التي كانوا ينتمون إليها: من المعلوم أن كلَّ واحد منهم، عندما كان يُسمَى، كان يأتي معه بفريق العمل التابع له، وكلهم شخصيات كان همها الأول استغلال الوضع وفرض غرامات على سابقيهم المتهمين بكل تأكيد باستغلال الوظيفة. إنما يجب الاعتراف بأن العفّة قلّما كانت سائدة لدى الموظفين الكبار: فقد كانوا يحلمون، في معظمهم، بالاثراء على حساب عاهل كان بعضهم في داخله ينازع في شرعيته. لأن الخليفة كان أحياناً مضطراً إلى اختيار وزيره من أوساط ميالة إلى التشيع.

هذا «الانتصار للوزير» لم يكن إلاّ لفترة وجيزة تجاه تصاعد نفوذ الزعماء العسكريين. لا شك أن وظيفته استمرت في الشرق، حتى بعد ظهور «أمير الأمراء» والسلطان. ولكن وزير الخليفة، الذي لم تعدُ وظيفته وظيفة السكرتير الشخصي، لم يعد يلعب أي دور سياسي إلى أن يتسنى لسيده أن ينجح، خلال القرن الثاني عشر، في استعادة جزء من سلطته، في حين كان لكل من السلاطين والأمراء، وزيره الخاص المتمتع هو أيضاً بمسؤوليات ضخمة.

نضيف أنه في اسبانيا المسلمة كان يوجد أيضاً، أيام الأمارات، ثم أيام الخلافة، وظيفة وزير أول أسندت إلى شخصيات كانت تحمل بالتأكيد ألقاباً أخرى (كالحاجب). إلاّ أنهم كانوا يمارسون وظائف تشبه وظائف الوزير في الشرق. في حين كان لقب «الوزير» في هذا الاقليم يطلق على المستشارين الكبار في المملكة. أمّا النظام الفاطمي، فقد عرف هو أيضاً الوزراء «وزراء أولون» كانوا، في الحقبة الأخيرة يمارسون سلطات عسكرية وسياسية بآنٍ واحد، تمكّنهم من احلال سلطتهم كاملة تامة محل سلطة العاهل الذي كثيراً ما كان يوضع تحت الوصاية.

في العراق العباسي حيث لم توجد هذه الحالة الأخيرة من التطور، وحيث الوزراء لم يبلغوا مثل هذه الحالة من الاستقلال الذاتي ولا من السطوة، لم ينفك الخليفة أن يكون سيداً، بالمعنى الكامل للكلمة [حتى][1] أواسط القرن العاشر. وبعدها أخذ يفوّض صلاحياته، في بادىء الأمر، إلى «أمراء الأمراء» الذين حكموا من سنة ٩٣٦ إلى سنة ١٠٥٥، ثم إلى «سلاطين» جاءوا من بعدهم. وإذا كان الزعماء القدامى العتاة للأمّة قد احتفظوا، في أيام «أمراء الأمراء»، الذين أصبحوا سنة ٩٤٥ أمراء شيعة، ببعض الامتيازات، فلم يكن الأمر كذلك أيام السلاطين السلاجقة الذين اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام السني، والذين لم

---

١ ــ الترجمة الحرفية تقتضي وضع (منذ) (dès) والمعنى في الجملة يقتضي وضع [حتى] (المترجم).

تكن عقيدتهم موضوع شبهة عند الخلفاء. في بداية الأمر كان السلاجقة سلاطين وحدهم فكانت تُفوَّض إليهم وحدهم الصلاحيات الخليفية، ولكنهم اضطروا فيما بعد، وسريعاً، إلى تقاسم هذا الامتياز مع آخرين. فتواجد في الامبراطورية العباسية عدة سلاطين كان لكل منهم سلطة على اقليم معين.

وكان هذا تكريساً لتجزئة سياسية ظهرت آثارها ملموسة منذ زمن بعيد، في الغرب، حيث كانت سلطة الخليفة العباسي، قد رفضت في القرن التاسع، من قبل أمراء العائلة الأموية، المقيمين في اسبانيا الاسلامية، وكذلك من قبل بعض العائلات الحاكمة في المغرب، لتصبح نهائياً منازعا فيها سنة ٩٢٩. يومها اتخذ الأمير عبد الرحمن لقب خليفة ليدافع عن السنية، ضد مطامح الخلافة الفاطمية، الحديثة الظهور، وضد الأخطار التي كانت في الشرق تتهدد خلافة وقعت في مواجهة زعماء عسكريين طامحين. وأدّى زوال خلافة قرطبة هذه، في بداية القرن الحادي عشر، إلى بروز عدة أمراء [أمراء الطوائف] في حين في المغرب، استبدل الفاطميون في المغرب بممالك سنية: زيرية وغيرهم ثم بالمرابطين وبالموحدين. ولكن من الناحية الواقعية لم يتغير الواضع، حتى عندما توصّلت هذه الدول المختلفة، بصورة تدريجية، إلى الاعتراف بسيادة خليفة بغداد ولو نظرياً.

ثم إنه على الرغم من تقلبات الوضع التي أدّت إلى انضمام الأقاليم الحدودية، التي كانت في الماضي انفصالية، لم يعد لسيد الامبراطورية القديم، في القرن الحادي عشر والثاني عشر، إلّا سلطة محدودة جداً. فإذا كان مصدر السلطة الوحيد، فإن هذه السلطة كان يمكن أن تعطى لأمراء عديدين يحملون لقب السلطان، أو أحياناً مجرد أمراء. وكل واحد من هؤلاء الأمراء كان يورِّث السلطة المعطاة له إلى ذريته، كما فعل، منذ زمن بعيد، الحكام الطامحون بالاستقلال الذاتي، والذين ألَّفوا عن هذا الطريق، ممالك محلية، في كل منطقة، دون أن يمنعوا، مع ذلك ضباط آخرين من الاستيلاء على هذه السلطة ليؤلِّفوا بدورهم أمارات جديدة. وكان كل

مستولٍ على السلطة فعلاً والمستقر في كل مركز اقليمي أو محلي، يبذل جهده عموماً وليس بالضرورة، من أجل الحصول على تثبيت شرعي من الخليفة يمكنه وحده من أن يُضفي الصفة الشرعية على صفات السيادة التي كانت بحوزته.

وفي كل مكان، في الواقع، كانت السلطة المجزّأة، التي تحكم الأمّة السنية، ترتكز، يومئذ، على قوة السلاح أكثر مما ترتكز على اختيارات حرة. وكان على الفقهاء أن يعدلوا بالمناسبة بعضاً من نظرياتهم. فبعد الغزالي الذي كان يرى أن «صاحب القوة والسطوة» ـ أي السلطان ـ يمكنه أن يعين الخليفة، وفي الحقبة التي تلت الغزو المغولي قام شخص مثل ابن تيمية يطرح على بساط البحث من جديد المفاهيم القديمة للامامة، أي أسس السلطة العباسية، لكي يرتضي، إلى حد ما، ايلولة السلطة إلى كل شخص استولى عليها بالفعل. وبعد أن زُعْزِعَتِ الشرعيةُ السنيةُ الأولى، بعد غزو المغول سنة ١٢٦٠ لم تجد مدافعاً عنها متحمساً، غير السلاطين المماليك الذين استحسنوا أن يحكموا في القاهرة، أشخاصاً من ذرية العائلة الخليفية لكي يدعموا بفضلهم هيبتهم. وعندها شاعت، خصوصاً في المناطق التركية والايرانية بأن كل سلطان قائم، يحترم الشريعة الاسلامية ويفرض التقيد بها يستحق لقب «خليفة»، مما ساعد، في وجه من الأوجه، السلاطين العثمانيين، فيما بعد على اعلان تمسكهم بالخلافة.

٥ ـ الهيبة والمراسم

هذه السلطة المطلقة وشبه الاستبدادية التي كان كل مستولٍ على العرش يمارسها في بلاد الاسلام، بفضل أحكام الشريعة، وأيضاً بفضل سكوتها، تقع ضمن الخط الذي رسمته الملكيات الشرقية الكبرى، وخصوصاً الايرانية منها. لقد رأينا أن بعض التدابير التي اتخذها الخ العباسيون ـ ومنها مثلاً تعيين «وزراء» ـ تقرِّبهم بآنٍ واحد من النبي أن توصّلوا إلى أن يرثوه، ومن ملوك فارس الأقدمين. ويكون من الـ دائماً قياس نصيب كل من هذين التأثيرين، إنما من الثابت، بأن المثل الساساني، قد ظل، لمدة طويلة، في الشرق، حاضراً في أذهان الملوك

المسلمين، والبعض منهم، أمثال الأمراء البويهيين من أصل ايراني، قد شدد، بصورة خاصة على العلاقات التي تربطهم بالملكيات القديمة في ايران.

في مثل هذا المناخ كانت سلطة الأمير، في كل الأحوال تتقوّى بعدة تدابير من شأنها أن ترفع من مقامه ومن مقام ممثليه، سواء أمام حاشية البلاط أم أمام الجماهير.

وكانت حياته العامة، وخصوصاً حياة الخليفة، نموذجاً يُحتذى فيما بعد من قبل الجميع، وكانت محكومة بأصول دقيقة يعود أصلها، بالتأكيد إلى حقبة سابقة على الاسلام. والعاهل الذي لم يكن يظهر أمام الناس إلاّ ضمن ظروف معينة تماماً، كان يقضي بقية وقته داخل قصره. وإذا استقبل زائرين أو أمناء خُلّص، فإن هؤلاء لم يكونوا أحراراً في الاتصال به ولا يمكنهم أن يروه إلاّ بعد أن يدخلهم الحاجب الذي كان يلعب، من جراء ذلك، دوراً أساسياً في القصر.

في أوائل الوقت كان الخليفة العباسي يستقبل كل يوم حاشيته ليقدّموا له الطاعة والولاء، إلاّ أنه لم يكن يظهر أمامهم، بل كان يستقبلهم من وراء حجاب.

بعض الأشخاص فقط، الذين كان يرغب في التحدث إليهم، كان يمكنهم رسمياً مشاهدته. وفيما بعد كانت هناك استقبالات مرتين في الاسبوع. وكان يحضر فيها الأعيان والحاشية، فيجلسوا في أماكن مخصصة لكل منهم بحسب مرتبته وبحسب أصله: وكان يُستقبَل في هذه المناسبات زوار ذوو شأن، ووزراء وحكام كان الخليفة يقلّدهم الولاية أو التثبيت، وقادة عسكريين فيعطيهم أوسمة، وأحياناً كان يستقبل سفراء الدول الأجنبية. وخلال هذه الاستقبالات كانت توزَّع «حلل الشرف» المفصلة في المعامل الخليفية. وقد حفظت منها بعض النماذج، التي تُعتبَر من أفضل الدلائل على الرهافة الفنية في ذلك العصر.

وفي مطلع القرن العاشر، كان الخليفة يجلس على سرير عريض هو

العرش، يحيط به حرسه الخاص، وكان يلبس بُرْدَةَ النبي، ويحمل بيده قضيباً كان يُقال إنه للنبي وكان هذا القضيب هو شارة السيادة. وكان يمسك في يده اليسرى نسخة من قرآن عثمان، مما يعني أنه حارس السنة النبوية. ولكن هذا الوارث لمحمد كان يبدو بصورة خاصة وكأنه ملك شرقي. وأثناء المقابلات لم تكن الستارة التي يجلس وراءها الخليفة، ترتفع إلاّ عندما يكون الزائر قد دخل. وكان على الزائر أن يركع على الأرض وأن يقبلها، عدة مرات قبل أن يصل إلى قرب الخليفة. أمّا الأمراء والسلاطين، في قصورهم، عندما كانوا يستقبلون الناس، بصفتهم ممثلين للخليفة، فلم تكن لديهم نفس الاشارات ولكنهم كانوا يطبقون قواعد الرسميات بشكل مماثل تقريباً.

وكان خروج الخليفة أيضاً منظمّا، ولم يكن يتم إلاّ في مناسبات معينة. وفي أيام سامراء، في القرن التاسع، كان الخليفة يركب بصورة احتفالية رسمية، خارج قصره ليؤدّي الصلاة في الجامع الكبير، أيام الجمعة. وكانت ترافقه مواكبة عسكرية، يتقدمها مدير الشرطة، يحمل الحربة، حربة الرسول كما يُقال، وكانت رمز السيادة.

في القرن العاشر، لم يعد الخليفة بحاجة إلى ترك الحوزة الملكية ليذهب إلى الجامع الكبير، ولذا لم يكن يظهر على الاطلاق تقريباً أمام الجماهير. وفي القاهرة اعتمد الخليفة الفاطمي نفس الطقوس، فلم يعد يخرج إلاّ نادراً من أجل صلاة الجمعة، ومن أجل الاحتفال ببعض الأعياد لكبرى، وكان يحدث للعاهل أيضاً أن يستعرض جيوشه التي كان رئيسها لاسمي. ولكن هذا العرف مُنِحَ للأمراء الذين حكموا في القرن الثاني عشر في سوريا: فكان نور الدين مثلاً يظهر يومئذٍ في قبة أعِدت له خاصة في قصر القلعة وكانت تشرف على الساحة التي يمر فيها الجنود.

وهكذا كان العاهل الإسلامي الوسيطي، محاطاً بالابهة وبالاجلال للذين يعزلانه عن الناس، سواء كان خليفة أم سلطاناً أم أميراً، فلا يستقبل إلاّ بصعوبة، ويتصرّف كحاكم مستبد، على الرغم من المحاولات المبذولة من قبل الفقهاء من أجل تنظيم السلطات المطلقة التي ادّعاها

لنفسه. لا شك أنه كان يظهر دائمًا أمام الرأي العام وأمام العلماء، كزعيم أوحد للأمّة ـ أو لجزء منها ـ الاسلامية، ذي دور أساسي وأولي. ولكن سلوكه كان سلوك عاهل شرقي كما تدل على ذلك، في ابّان الحكم الاسلامي، الكتب الكثيرة المسماة «مرآة الأمراء» المستوحاة من الإيرانية، والتي كانت تُكتَب باسمه، والتي تتضمن الكثير من النصائح المقرونة بالمواعظ برسم أفراد الحاشية: كان مؤلفو هذه الكتب ينصحون الملوك بضبط النفس، وبالتفكير في عواقب أعمالهم، وبمخافة الله. وكانوا يطلبون من أفراد الحاشية تجنب اغضاب الملك وتوجيهه إلى الخير دون اغضابه. ومن خلال هذه الكتب، ومن خلال العديد من الحكايات، تبدو لنا صورة المتحكم المطلق النزق المغرور، يفرض نفسه مجللاً بالأبهّة. وهذه الصورة تختلف عن الصورة الواردة في الكتب الشرعية الرسمية. ولا شك أن هذه الصورة كانت الصورة المؤثرة بالنسبة إلى أهل ذلك العصر، لأنها تؤمّن بهاء وظيفة لم تكن تمنعها وتحصنها قاعدة واضحة ـ على الأقل في بعض الحقب ـ من أن تغتصب بالقوة. وهي بالتالي تساعد على فهم المكانة التي تحتلها المطامح السياسية الشخصية أو العائلية دائمًا، في تاريخ الاسلام الوسيط.

الفصل الخامس

الاسلام والنظام الاجتماعي

بعكس ما كان عليه النظام السياسي كان التنظيم الاجتماعي في بلاد الاسلام[1] في القرون الوسطى، يرتكز، في جزء منه على أحكام قرآنية واضحة، دون أن يكون من السهل أكثر، وصفها بوجه شامل. ولم تنفك تيارات معاكسة تظهر فيه، عبر العصور، تيارات لوّنته بشكل مختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة وما زالت حتى الوقت الحاضر لا تسترعي الانتباه كفاية. وبصورة أخص إن مسألة التراتب هي إحدى المسائل التي قلّما عالجها المستشرقون. وإن فعلوا فمن زاوية مختلفة قليلاً عن «الطبقات» الاجتماعية.

وعلى كلٍ يبدو أن الملاحظات، حتى المستعجلة، التي تتناول هذه المسألة المهملة، يمكن أن تشكّل العلامات الأولى لمنهج مفيد في المعالجة.

١ ــ المساواتية والامتيازات في الأزمنة الأولى

إن المجتمع الذي تكوّن بعد اعلان رسالة محمد والذي نعرفه بصورة خاصة، بشكله الأموي، يظهر بشكل غامض. ومن جهة أخرى قلّما احترمت الجماعة التي أعلنت عن انتمائها الديني الجديد، مبادىء تنظيم مساواةٍ دقيقة.

حول النقطة الأولى لا توجد شكوك عندما يُرجَع إلى نص القرآن.

فالذين استجابوا للدعوة تميزوا عن الآخرين الذين ينقسمون بدورهم إلى فئتين. «أهل الكتاب» اليهود والنصارى، الذين الحق بهم فيما بعد الزاردشتيون، كانوا يتمتعون بحماية كانت مدار بحث دائم إنْ لم يظهروا الولاء اللازم. وهذا ما يفسِّر القضاء على بني قريظة، وهم من يهود المدينة عندما غدروا بالعهود فأمر النبي باجلائهم، وهذا ما يفسِّر الاجراءات التي تعرّض لها، في أيام الصليبيين مسيحيو سوريا، وفيما بعد أيضاً، مسيحيو المناطق الأخرى في كل مرة يدخل فيها بلدٌ اسلامي في حرب مع دولة «مسيحية». وهذا ما أوصى به محمد، كما رأينا، في «خطبة الوداع».

ولكن قاعدة المساواة المطلقة قلّما طُبِّقت بعد نشر الرسالة، على الأقل عندما يُنظَر إلى الامتيازات التي مُنِحت، في الجماعة الاسلامية الأولى، إلى أقارب النبي[1] أو إلى صحابته، حتى حدث خلاف، بعد موت محمد، حول الشخص الذي يخلفه، فكان البعض يفضِّلون علياً ابن عم النبي وصهره، والآخرون يفضلون أبا بكر صديق النبي الحميم. ويبقى أن الصحابة، في الأزمنة الأولى، المعتبرين من أوائل المنضمين إلى الاسلام كانوا يتمتعون بمركز مميز، وكانوا يتلقون أعطيات أكبر من بقية أعضاء الجماعة، وكانت لهم في نقل السنة والأحاديث، مكانة ممتازة من شأنها أن تغذي مطامحهم الشخصية.

لا شك أن هذه الامتيازات كان يمكن أن تصبح فيما بعد أكبر وأهم لو أن المجتمع الاسلامي الأول تبع علياً واعتمد المبادىء التي تميزت بها الحركة الشيعية فيما بعد.

لقد مرَّ معنا أن الأئمة، بموجب هذه المبادىء، هم خلفاء النبي، وكان يُفترَض بهم أن يتمتعوا بخصائص فوق بشرية، مثل العصمة، وأن عائلتهم كلها، آل بيت محمد كانت تُعتبر مطهّرة. إن المجتمع الذي يتلاءم

---

١ ــ هنا يرد أيضاً ان محمداً لم يولِّ ولم يستامر في حياته احداً من بني هاشم، ولا من اقاربه الادنين بل على العكس كان جلُّ مبعوثيه وقواده من المؤلفة قلوبهم [الترجمة].

تماماً مع مثل هذا التصور، الذي لم يتحقق تقريباً إلّا أيام الخلافة الفاطمية (٩٠٩ ــ ١١٧١)، لا يمكن إلّا أن يكون مجتمعاً شديد التراتب، رئيسه الذي يُفتَرض به أن يكون من ذرية محمد، وأن يكون الناطق الوحيد باسم العقيدة الدينية، يحتل الذروة، يحيط به مقربوه. ثم هناك العارفون بالعقيدة الباطنية الذين كانوا يشكّلون نوعاً من الارستقراطية غير المرتكزة، اطلاقاً، على المولد، إذْ كانت تتضمن أناساً غير عرب إلى جانب العرب، شرط أن يكونوا قد اجتازوا الدرجات المطلوبة. ثم يأتي أعضاء الحركة الاسماعيلية العاديين، غير العارفين بالأسرار، بسبب عدم قدرتهم العقلية. ثم يأتي بعدهم المسلمون المعادون لهذه العقيدة، وبعدهم غير المسلمين. وكانت التراتبية العامة ترتكز على القيم الدينية، أو بصورة أوضح على وجود مجموعة من الأشخاص المؤهلين لادارة الدولة، بسبب انتسابهم إلى عقيدة هي العقيدة الرسمية. وعلى كل، وعلى الرغم من الصلابة النظرية لهذا الوضع، كانت هناك اعتبارات تؤثر في حقيقة الأمر الواقع: فالمسلمون غير المنضمين كانوا يحتفظون، مثلاً في الوسط الفاطمي بحق التعليم، على الأقل في بعض الأوقات. ومن جهة أخرى وبحسب عرف ثابت، في المجتمع الاسلامي، كان غير المسلمين يؤخذون كمستشارين سياسيين، وأحياناً يُكلّفون بأعلى الوظائف، ومنها وظيفة الوزير. وأخيراً كان المرتزقة وهم عبيد يحيطون بالعاهل، يلعبون، على الأقل عن طريق زعمائهم، دوراً لم يكن مهمولاً في السياسة، في حين أن النشاط الاقتصادي كان بيد التجار الكبار من مختلف الملل.

ذلك ما كان عليه نمط التنظيم، الذي فيه يتبّوأ المرتبة الأولى أعضاءُ حركة سياسية دينية عُرفت في أيام الفاطميين. وعرف هذا النمط نوعاً من التطبيق يتلاءم مع أصالة الفكر الشيعي، داخل الاسلام، إلّا أن بعض سماته تظهر أيضاً في المجتمع الاسلامي الأول، السني. فهذا المجتمع، رغم عدم اعترافه بالصفات الالهامية للزعماء الذين ينتخبهم أو يعترف بهم، كان بالواقع، ودائماً مجتمعاً منظماً لا على أساس ايديولوجية أساسية، تحسب حساباً أيضاً للمولد إلّا أنه على الأقل، كان مجتمعاً غير مساواتي بعض أعضائه يمتازون بأصولهم العائلية ويعاملون معاملة مميزة.

وهكذا تميزت، منذ البداية، جماعة المحاربين العرب الذين كانوا صناع الفتح العربي الاسلامي المدهش والذين تلقوا بهذه الصفة أعطيات تختلف باختلاف «الجدارة» التي كانوا يظهرونها. وكان المهاجرون الأقدمون وذرياتهم، ثم «الانصار» من أهل المدينة وذرياتهم، ثم «التابعون» يتتالون، بهذا الشأن وفقاً لنظام فعلي (في ترتيب صحابة النبي)، لعب دوراً مهمًا في البداية، ثمّ انكفأ بصورة تدريجية فيما بعد، ولكنه استمر مثلاً من خلال الفكرة القائلة بأن نظام الخلافة عند الخلفاء الراشدين كان يتوافق مع تراتب أحقيتهم وفضلهم.

في العصر العباسي، وبدن شك، وعقب نهاية العهد الأموي، كان أول نظام للعطايا المدفوعة لذريات المجاهدين الأولين قد أُلغي. وبالمقابل، أُعطيت الأفضلية لفئة أخرى من المسلمين، هم أولئك الذين كانوا من سلالة النبي، أي إلى الهاشميين. والهاشميون يتألفون من العلويين، وهم من ذرية فاطمة وعلي، وكانوا على العموم معادين للنظام القائم، ومن أبناء عم النبي العباس، وهم العباسيون الذين كان منهم الخلفاء الحاكمون.

في بداية القرن التاسع، تلقى ثلاثون ألف هاشمي المعاش، الذي كان في الواقع رمزياً، إنما كان يدل على مرتبتهم الاجتماعية. وكان يمثلهم نقيب [نقيب الأشراف] ومهمته السهر على مصالحهم. وفي أواخر القرن العاشر، وأيام سيطرة «أمير الأمراء» البويهي، ذي الميول الشيعية، بدأ تصنيفهم إلـى فئتين: العلويين والعباسيين. وكان لكل من الفئتين نقيب. وكان الفريقان يحتفظان، حتى في القرن العاشر، ببعض الامتيازات، مثل تقديم الوعّاظ الكبار، للجامع الكبير في العاصمة. وظلّوا موضوع احترام الناس حتى القرن الرابع عشر تقريباً، وبعده اقتصر الاحترام على العلويين وحدهم «الأشراف». فقد حصل هؤلاء، منذ عهد ليس بقريب، على المقام الأول في المدن المقدسة في الجزيرة، حيث شكلوا، ابتداءً من القرن العاشر، وبفضل تأييد الفاطميين في مصر، دولة صغيرة وراثية كتب لها البقـاء، رغم الأحداث المتنـوعة، حتى العصـر الحـديث. وفي الأمكنـة

الأخرى، ظلّوا حتى عهد قريب يتمتعون باعتبار ما يزال قائمًا، وبصورة خاصة في تاريخ المغرب الأقصى.

ولكن اللامساواة في المجتمع السني الأول كانت تتعلّق بالموقف المتخذ لصالح عرب المولد، أكثر من تعلقها بامتيازات أهل البيت، وذلك طيلة الحقبة القديمة أي على الاقل حتى مجيء الخلافة العباسية سنة ٧٥٠. لقد تردد كثيراً أن الامبراطورية الأموية كانت «امبرطورية عربية». فقد كانت محكومة من قبل خلفاء عرب، من ذرية قريش التي كان النبي منها، وكانوا محاطين بزعماء القبائل العربية الكبرى الذين كانوا يجتمعون عند اللزوم لاعطاء الحكم لواحد منهم. ولم يكن الجيش مؤلفاً إلاّ من العرب، على الأقل في الشرق، وحتى في الغرب، ظلت مكانة العرب مسيطرة إلى جانب الجيوش البربرية التي، كما هو معلوم، اشتركت في غزو اسبانيا.

في مواجهة العرب أصحاب المسؤوليات السياسية أو الحربية أو التجار الكبار، لأن المشاريع التجارية الكبرى كانت في معظمها يومئذٍ بين أيدي هؤلاء القدماء من أصحاب القوافل، كانت تقوم جماهير الشعوب المغلوبة، حيث السيطرة للمكلفين الخاضعين لضرائب كانت تبرز الفرق في أنظمة الأحوال الشخصية. وكان من بين هؤلاء زراعون، واداريون أيضاً، ومتخصصون في الشؤون المالية، استمروا في الخدمة في مكاتب العاصمة أو الأقاليم، حتى ولو ظلّوا أمناء لدينهم الأصلي.

وفيما بين هاتين الفئتين، ظهرت سريعاً، كما رأينا أعلاه بمناسبة أنماط الفتوحات، جماعة ثالثة، هي جماعة «الداخلين في الاسلام» الذين سُمُّوا بالموالي، والذين كانوا يتميزون عن «أهل الذمة» إلاّ أنهم لم يكونوا على قدم المساواة مع العرب: فلم يكونوا مقبولين في الوظائف العسكرية. وكان عليهم عموماً أن يحتفظوا بنشاطاتهم القديمة، المنتجة للموارد، في الأمبراطورية، وخصوصاً المهن والزراعة، وكان عليهم البقاء في أراضيهم، حيث لم يكونوا يتمتعون، رغم جهود بعض الخلفاء أمثال عمر الثاني [عمر ابن عبد العزيز]، بامتيازات ضريبية كانت تمنح للمحتلين العرب الذين أصبحوا ملاكين للعقارات القديمة. وكان هؤلاء الموالي اداريين فكانوا

يحتلون وظائف مهمة لأنهم وحدهم كانوا مؤهلين لحساب مقدار الضرائب ومسك السجلات، التي ظلّت حتى أواخر القرن السابع، تكتب وتمسك باللغات المحلية: البهلوية، والاغريقية واللاتينية بحسب الوضع، والتي كانت تتضمن أرقاماً اغريقية غير عربية. وقد برع الموالي باستعمال اللغة العربية وكتب فيها بعضهم الكتب، حول فن الحكم وحول نصح الحاكم، وبها أدخلوا في العالم الاسلامي تراثاً كاملاً حول أساليب الحكم مأخوذاً عن التجارب السابقة.

ولكن على الرغم من المرتبة الاجتماعية التي توصّل إليها، بالتدريج، بعض هؤلاء الموالي، وهي مرتبة نالوها في الغالب ببراعتهم الشخصية أكثر مما نالوها بوظائفهم، فمن المؤكد أنه في نهاية القرن الأول للهجرة، ظلّ العرب، كما في البداية، يمسكون «بزمام الحكم»: إن المجتمع يومئذٍ كان مجتمعاً مغلقاً تماماً، يوجد حاجزاً قاطعاً بين المسلمين وغير المسلمين، وداخل الجماعة المسلمة كان هناك فرق بين العرب وغير العرب. وكان هذا الحاجز الأخير، أكثر وضوحاً من الحاجز الأول، وذلك بمقدار ما كان من المستحيل على غير العربي، أن يصبح عربياً أو أن يُعامَل كالعربي.

وبالعكس، قامت حركة دخول في الاسلام، زاحفة لا تُقاوم، كان ـأنها أن تقلل بصورة تدريجية عدد غير المسلمين لصالح المسلمين. وقد ـ أن الداخلين في الاسلام الجدد، المتكاثرين باستمرار، والمنزلين منزلة أخذوا يطالبون بالنَّصَفَة. وكان هذا أحد عوامل الثورة، التي توافقت ـاسط القرن الثامن، مع تحول في المتجمع الاسلامي الأول الذي ح المجتمع «العباسي» المضطرب والمعقد، بعد أن تربّعت على كرسي ـم السلالة العباسية.

٢ ــ التحولات الاجتماعية في العصر العباسي (٧٥٠ ــ ١٢٦٠)

في العصر العباسي القديم، أي فيما بين ٧٥٠ و٩٤٥، حدثت تحولات مهمة في البنية الاجتماعية. ومهما كانت الأسباب الواضحة لتغيير النظام، وهي أسباب يجري النقاش حولها دائماً، فإنه من الواضح

بأن الثورة تكوّنت وتنامت بفضل مؤازرة الموالي الايرانيين، الخراسانيين في معظمهم. إن هؤلاء لم يشكلوا بمفردهم، كما يُشاع احياناً، جيشاً بعض قواده من العرب. ولكن دعاية أنصار العباسيين قد وجهت، بادىء الأمر، إليهم كعناصر من جماهير غير راضية عن مصيرها، ولم توجه إلاّ ثانوياً إلى العناصر العربية التي كانت تتمنى، هي أيضاً، بعض التغيير وامتصاصاً أفضل للعناصر غير العربية.

وعلى كلٍ، وبعد النصر، احتفظ الجيش المنتصر، وهو دعامة الحكم، بين صفوفه بقسم من مقاتليه. واتسعت حركة التمثل التي انطلقت على هذا الشكل، مقتصرة في بادىء الأمر على أنصار الخليفة الجديد، فشملت كل «الزبائن» الايرانيين أو العراقيين المقبولين رسمياً في الوظيفة العسكرية، المفضلين على العرب الذين كان العباسيون يحذرونهم. وبذات الوقت احتل هؤلاء الأشخاص مكانة أعظم دائماً، في خدمة الخلفاء، كما يدل على ذلك نص للكاتب الايراني الشهير ابن المقفع، الذي كان، على الرغم من أصوله، موافقاً على هذه السياسة: فقد كان يرى فيها «ديمقراطية» في غير محلها بالنسبة إلى حاشية الخليفة. وبالعكس فقد أوصى ممثلي العائلة الهاشمية أن لا يحرموا أنفسهم من دعم أعضاء عائلتهم لهم. في الواقع ظلت معارضة أمثال ابن المقفع عديمة الجدوى. فقد ظلّ الموالي ينفذون إلى ذروة الجهاز الاداري. وهكذا، احتل الوزارة يومئذ، وهي منصب استحدث ايام هارون الرشيد، يحيى البرمكي الشهير، وهو شخص من بلخ أو من خراسان كان أجداده من البوذيين. وقد رأينا سابقاً كم كان عمل الوزراء يتنوع بحسب شخصية الخلفاء المخدومين. ولكن التطور التدريجي الذي أصاب منصبهم كان يتوافق مع حدث سوسيولوجي واضح ومع الأهمية المتزايدة، التي أخذ يحتلها، في الحكومة وفي ادارة الأمبراطورية «أمناء السر» غير العرب.

من هذا الواقع سرعان ما أُحيل «الأنصار» الأولون للحركة ـ المسمون غالباً «أبناء العهد» والذين أعطاهم الخلفاء العباسيون، منذ البداية، الوجاهة والمناصب ـ إلى المرتبة الثانية دون أن يتسنى لهم أن

يشكلوا لوحدهم طبقة جديدة مميزة. وحدثت ظاهرة مماثلة، بعد ذلك بقليل، في بداية القرن التاسع، بالنسبة إلى «انصار» آخرين. في هذه الأثناء، دخل الابن الثاني لهارون الرشيد، الخليفة المتوفي، في حرب مع أخيه، ونجح في سلبه بآنٍ واحد الخلافة والمناطق الوسطى من الامبراطورية بفضل دعم الخراسانية الذين شكلوا «حزبه».

واعتلى الخليفة الجديد العرش تحت اسم المأمون، فأسند إلى مَنْ ناصره المناصب العالية في الجيش، وفي الأقاليم، حيث أرسلهم كحكام، سامحاً لهم أيضاً بالتدخل في الادارة المركزية. وكثرت الطُرَفُ حول عدم كفاءة، وأحياناً عن بلادة، هؤلاء الرجال الذين، بحجة أنهم ناصروا المأمون، طالبوا بأية وظيفة، حتى أمكن الظن بالستر، مرة أخرى أيضاً، نحو مجتمع يعطي مكانة خاصة لفئة صغيرة من الناس مرتبطين بالعهد. ولكن، كما كان الحال في المرة الأولى، لم تكن الاكراميات الممنوحة إلاّ مؤقتة.

إن المجتمع الذي نشأ في العصر العباسي، والذي لم يتسم بأية تراتبية حقيقية ذات لون ايديولوجي، أصبح يومئذٍ مجتمعاً مساواتياً «نسبياً»، فيما خص المسلمين. ونشدد، على كل، على كلمة «نسبياً». إذْ بقيت فروقات، خصوصاً بالنسبة إلى «الموالي» الذين تمكنوا من الحصول على الحق في لعب دور ناشط وأحياناً سياسي، ولكنهم ظلّوا «موالي» مضطرين في بعض الظروف إلى الاكتفاء بموقع متدنٍ: في أيام المأمون مثلاً، قضت مراسم القصر باستمرار فرض أماكن منفصلة لكل من العرب وغيرهم، بحيث يُحَظَّر الاختلاط بينهم في الحفلات. وحتى، فيما بعد، عندما زال كل أثر لمثل هذه الفروقات، نجد في المدونات التاريخية، التي خصصت ببعض الشخصيات، أن هؤلاء قد انتحلوا شجرات عائلية عربية مزورة، مما يدل على عمق الاعتبار الذي ما زال يقرن به المولدُ العربي.

ويبقى أن تيار تراجع اللامساواة فرض نفسه بشكل متزايد، خلال القرنين المطبوعين بالحكم الفعلي للخلفاء العباسيين (من سنة ٧٥٠ إلى سنة ٩٤٥). وقد سار هذا التيار سيراً هيِّناً بفضل وجود العديد من العبيد في

المجتمع، رجالاً ونساءً، كانوا في أغلب الأحيان من العتيق. وكانت المحظيات، من هذه الفئة، اللواتي يتغير نظامهن عندما يصبحن أمهات لولدٍ ذكرٍ، كثيرات العدد في حريم الخلفاء، ولم يكن ولدهن مضروباً بأي نوع من الحرمان، بعكس ما كان يحصل في العهود السابقة: فلم يكن بوسعهم الوصول إلى الحكم فقط، على قدم المساواة مع أبناء الأمهات العربيات الحرات، بل كانوا في أغلب الأحيان، هم الذين، لأسباب متنوعة، يقع عليهم الاختيار لتسنم العرش. وطيلة هذين القرنين، ندر الخلفاء الذين كان بامكانهم التباهي بأنهم من أصل عربي خالص، في حين أنه في مستويات أخرى، أيضاً، من المجتمع كان أبناء الأمهات الاماء الايرانيات، والاغريقيات، والتركيات أو السوداوات، يُعتَرف لهم بأنهم أحرار بفضل آبائهم، وكانوا يُعاملون معاملة الند للند مع العرب الخُلَّص، كما كانوا يتكاثرون باستمرار، كما كان العبيد القدامى المحررون يتكاثرون هم أيضاً، وباستمرار لينضموا إلى جماهير «الموالي». ونتج عن ذلك زوال تدريجي للامتيازات بالنسبة إلى العرب الذين أخذ يطغى عليهم تدريجياً عدد غير العرب أو الأبناء الهجناء[1].

ثم إن العرب، الذين استمروا في بداية العصر العباسي يغلبون على الجيش جزئياً، حتى عندما لم تكن ثقة الخليفة بهم إلاّ جزئية، استبعدوا منه في بداية القرن التاسع، تماماً. وبعد الحرب الأهلية التي أشرنا إليها، والتي استمرت عدة سنوات بين الأمين والمأمون، ظهر الرأي القائل بأفضلية استعمال المرتزقة من أصل أجنبي، وغير المعنيين مباشرة بالشؤون الداخلية في الامبراطورية. وقام خليفة المأمون المعتصم بإدخال عدد كبير من العبيد الاتراك في الجيش وجعل منهم القاعدة الصلبة لجيوشه. إنما جهد في أن يجعلهم بعيدين عن السكان، كما كان يجبرهم خصوصاً على الزواج من نساء من نفس أصلهم. وهكذا أوجد نوعاً من الطبقة العسكرية، اقتصر دورها، برأيه، على حماية الخليفة والعهد دون التدخل في صراعات البلاط،

---

(١) الهجناء مفردها هجين وهو مَنْ كان أبوه عربياً وأمه أمةً غير محصنة (الترجمة).

ولا في المنازعات الداخلية السياسية والدينية. ولكن العكس وقع، واتخذ تدخل هذه الطبقة في مسلك الدولة أبعاداً تفاقم خطرها بعد أن انقسم ضباط الحرس، إلى فرقاء متخاصمين، يناصرون في أغلب الأحيان، مرشحين مختلفين، وبعد أن تمادوا في العمل لمصالحهم الشخصية، بحيث لم يترددوا، من أجل ذلك، في اعلان الثورات داخل القصر.

وهكذا اغتيل المتوكل سنة ٨٤٧، على أثر مؤامرة دبرها الضباط الأتراك. ثم بالضبط، في الحقبة التي عقبت موته، تتابع الخلفاء بسرعة. فكانوا «يولّون ويُقالون»، من قبل نفس الأشخاص. وزالت الطغمة العسكرية من الارستقراطيين العرب، بعد أن اندمجت بها مرتزقة من الخراسانية، بُعيد الثورة العباسية، لتحلّ محلها بعدئذٍ جماعة من المرتزقة الأتراك، الذين كان أصلهم من الرقيق ومن الداخلين الجدد في الاسلام، إنما المشبعين بقوتهم الحربية وغير الآبهين، بشكل غريب، بالمثالية المساواتية بين أفراد الجماعة الاسلامية.

وقام نظام جديد من الامتيازات ينضاف إلى مقتضيات الشريعة الدينية، واستمرت هذه العادات حتى عندما خلف الأمراء من الديلم ــ أي من الايرانيين، المنتمين إلى عشائر البويهيين والذين تسلّموا السلطة الفعلية ابتداءً من سنة ٩٤٥ ــ الضباط الأتراك في سامراء. وسار الأمر على هذا المنوال، حتى عندما حلّ محل هؤلاء، بدورهم «السلاطين» الذين ظهروا في القرن التالي والذين أقاموا في كل بلاد الشرق، وفي المناطق العربية والايرانية كما في بلاد الأناضول، نيراً من السيطرة غريباً تماماً عن السكان المحليين.

وبرزت سمة أساسية في المجتمع الاسلامي الوسيط، بعد «الثورة» العباسية وقبلها، وهي عدم استغنائه عن «جهاز» عسكري قوي، لازمٍ لحفظ النظام القائم وبذات الوقت لحماية الحدود. وظهرت هذه الميزة، في العصور الأولى، بسيطرة العرب، الذين كان لهم الفضل المزدوج بأنهم كانوا المدافعين المسلحين عن الاسلام وبانتمائهم إلى الأمّة المختارة. وفيما بعد قامت مجموعات عرقية أخرى تفرض نفسها، وتتولى نفس الدور، تبعاً

للظروف التي تغيرت من منطقة إلى أخرى. لقد أشرنا إلى حالات المرتزقة الأتراك، في سامراء، والأمراء البويهيين. وفي مكان آخر، ومنذ نفس الحقبة مثلاً في ايران الشرقية، أدخل بعض الحكام المستقلين، في ما وراء النهر خصوصاً، في خدمتهم عشائر تركية أتت من السهوب الآسيوية: هؤلاء العساكر الأغراب تحرروا فيما بعد، حتى أسسوا دولهم الخاصة بهم واماراتهم، ضمن اطار الامبراطورية، على كل حال، بمقدار ما كان زعماؤهم يعترفون بسلطة الخليفة العباسي ويطلبون منه التثبيت المنتظم. هكذا كانت مغامرة الغزنويين الذين أصبحوا أسياد افغانستان الحالية والذين قاموا بفتح الهند، ووصلوا، مثل البويهيين الايرانيين إلى درجة كبيرة من القوة. وكذلك كانت أيضاً، وبشكل من الأشكال، مغامرة السلاجقة الذين تدفقوا على ايران على رأس جيوشهم من التركمان، واندفعوا في غزوات حربية رائعة يستولون على الأراضي ويفرضون أنفسهم، بدورهم، على الخليفة العباسي. وكان ارتقاؤهم قد تمّ على كل، ضمن مناخ جديد، لأن هؤلاء الزعماء الأتراك، الداخلين جديداً في الاسلام، والذين تولّوا كسابقيهم الدفاع عن الاسلام، والذين حصلوا من الخليفة على لقب «سلطان»، مما يعني الرضى الدائم، قادوا معهم أيضاً قبائل متعطشة إلى التوطن في بلاد الاسلام، وكانت من الكثرة بحيث استطاعت أن تغير التوازن في المجتمع.

واختلفت النتائج الحاصلة من جراء تدفقهم بحسب الأحوال. ففي بلد غير مسلم، مثل الاناضول الذي فتحوه هم للاسلام سلك الأتراك، القادمون الجدد، مثل مسلك العرب، أثناء فتوحاتهم الأولى. وفي مناطق أخرى، عريقة في الاسلام، اكتفوا بالتماهي مع الطبقة العسكرية القائدة. ولكنهم وجدوا أنفسهم سريعاً، وبدورهم، في وضع مَنْ يستعين بخدمات المجموعات العرقية الأخرى، أمثال الأكراد الذين دخلوا في جيوشهم في أيام حكم الزنكيين، والذين أسسوا بدورهم، فيما بعد، ملكيات مثل ملكية الأيوبيين ذات الفروع المتعددة. أمثال هذه النماذج المأخوذة من تاريخ الشرق، والتي يمكن أن تُضاف إليها أنماط أخرى مأخوذة بصورة خاصة، من تاريخ الغرب، تساهم في التدليل أيضاً على نفس الحقيقة

التالية: كم عرف المجتمع الاسلامي، طيلة العصور التي سبقت الغـزو المغولي سنة ـ ١٢٦٠ من تغييرات متتالية تعود إلى عناصر عرقية جـديدة دخلت باستمرار بشكل ارتال مسلحة، على مستوى بسيط من التنظيم؟

لا شك أن هؤلاء المجلوبين لـم يتعلقوا بالاسلام كاسلام. ولكنهم اجتذبوا، إنْ لم يكونوا قد حفزوا، بالظروف التي بها انتشر الاسلام. فمن جهة، بالواقع إن الامبراطورية الواسعة التي أدّى انتشاره إلى ولادتها، لم تكن لتبقى، دون دعم من جيش قـوي، يؤخذ، بصـورة فضـلى، من بـين الأجانب الذين كانوا يحرسون أرضها، بعد أن يكونوا هم قد تسللوا إليها، ومن جهة أخرى، إن مثل هذه الامبراطورية لم تكن محمية بشكل يمنع اندفاعة الغزاة الباذلين جهدهم على هذه الناحية أو تلك من حدودها. وعلى كل من الملحوظ أن مثل هؤلاء الغزاة، لم يحاولوا على الاطلاق، في الأقل، خلال الحقبة الوسيطية التي تعنينا، أن يخرجوا من الاطار الذي خلقته الحضارة الإسلامية، بل العكس، إنهم اعتمدوها لكي يفرضوا سيطرتهم هم، مما يدل على المكانة العظيمة التي كانت لأمير المؤمنين، حتى عندما كانت جيوشه تفشل في حفظ الأمن داخل دار الاسلام.

وتحت تأثير وضـع سياسي متـزايد الاضـطراب، لم تكن الفسيفساء العرقية التي تؤلفها شعوب الامبراطورية العباسية، إلاّ لتتعقد مع الوقت، في حين كان الاسلام يستمر بـالمناداة بالمبادىء المساواتية، بين الشعوب ذات الأصول المختلفة، التي لم تكن تستقوي إلاّ بصورة تدريجية. وأكثر من ذلك، إن العناصر الجديدة الداخلة عن طريق شراء الرقيق: المرتزقة، أو المجلوبـة بفعل مـد الفتوحـات، كانت تتكـون بصورة أسـاسية من المحاربين. والمزج الذي حصل في بداية العصر العباسي، لم يكن ليؤثر في هذه الظروف ولا ليتيح امتصاص هؤلاء الجنود من ذوي الأصول المتنوعة، الذين لم ينفكوا يتدفقون، والذين كان ضباطهم يصلون إلى أعلى المراتب في الوقت الذي كانوا يتلقون الاقطاعات العقارية التي تؤمن لهم استقلالهم، وتسمح لهم بالانفاق على الجيوش التي كانت تحت قيـادتهم. فكان أنْ

ظهرت فئة اجتماعية أصيلة مستعدة للثبات في وجه الجماهير العربية والمستعربة في الامبراطورية.

٣ ــ المجموعات العرقية والأوساط الاجتماعية

إن التنوع العرقي في الجماهير الاسلامية، في الحقبة العباسية لم يكن، فعلاً بدون انعكاسات على الأوساط المتنوعة التي كانت يومئذٍ تؤلِّف المجتمع العباسي. فالجيش الذي كانت أفضليته في الحياة السياسية لم تنفك تتثبت، كان كما رأينا ذا صبغة ملحوظة جداً. فهو أولاً كان يتكون من العرب المقيمين في سوريا، ثم استقبل فيها بعد «الخراسانية» وكانوا في معظمهم من الايرانيين. وفيما أخلى هؤلاء المكان للأتراك، الذين انضم إليهم فيما بعد الديلم الايرانيون، ثمّ من بعدهم الأكراد، في حين، في الغرب دخل البربر بأعداد كبيرة في الجيوش الاسلامية، وأصبح الحرسُ في القصور مؤلفاً من الأرقاء، الذين كانوا سوداً في مصر، وأوروبيين في اسبانيا. وفي كل مرة كانت الجيوش ذات الانتماء العرقي المختلف مفصولة تماماً، وعند اللزوم تُكلَّف بمهمات مختلفة مما يجنب كل اختلاط.

في المكاتب والمرافق الادارية، من جهة أخرى، كان الايرانيون مسيطرين، مسلمين أو غير مسلمين، وكانوا يتميزون بمعرفتهم لمهمة السكرتير وأساليبه. لا شك أنه وجد اداريون من أصل آخر في سوريا، وفي مصر، وفي كل البلدان التي فتحها العرب. ولكنهم لم يكونوا يمتلكون المهارة ذاتها التي تؤهلهم للارتقاء إلى المناصب المهمة. فقد جمع الايرانيون إلى جانب كفاءتهم التقنية، أطول معاناة ومؤالفة لقواعد العيش الحسن، وذلك بفضل المؤلفات حول السلوك الحسن التي خصصها أدبهم التقليدي الموروث لأتباع الملوك والعظماء. لقد عرفوا بالتالي فن خدمة الملوك وتوجيههم ومساعدتهم في المهام الحكومية التي لم يتمثلها، إلاّ بصورة تدريجية، المؤلفون العرب بعد قراءتهم للرسائل التي كُتِبت حول ذات الموضوع.

هؤلاء الايرانيون أنفسهم نالوا حظوة عند الخلفاء العباسيين الأولين الذين دانوا لهم بمجيئهم إلى الحكم، والذين اختاروا منهم مساعديهم

وكتّابهم. وفيما بعد، ووفقاً لاحساس بالتضامن الاقليمي، اختار الكتّاب الايرانيون العاملون أعواناً لهم، وبالأفضلية، جملة من مواطنيهم كان تخصصهم في هذا النشاط يتنامى دون توقف. وبلغوا في هذا الشأو، حتى أن السلاطين السلاجقة، عندما استلموا الحكم، في القرن الحادي عشر، لجأوا بدورهم إلى اداريين ايرانيين كان أشهر ممثليهم الوزير نظام الملك.

لا شك أن الوضع كان يختلف قليلاً في الدولة الفاطمية، التي أضافت إلى توجهها الشيعي أنها تكوّنت في بلاد البربر، في افريقيا، ثمّ في مصر، ومع ذلك، وهنا أيضاً، كان الاداريون ينتمون، وفقاً لانتقاء كانت أنماطه تختلف، إلى وسط «وطني اقليمي» جزئياً. وفي العديد من المرات شوهد الموالي، من اليهود أو النصارى يحتلون الوظائف. وحدها أنظمة الحكم التي تتابعت في اسبانيا الاسلامية يبدو أنها نجحت في اسناد مثل هذه المهمات إلى عرب بالأصل، وهكذا أوجدت طبقة من الكتّاب من نمط مختلف: وعلى كل إنها حالة مقاطعة شاذة، ذات أبعاد محدودة، لم تكن مشاكلها تتشابه إلاّ نادراً مع المشاكل المطروحة في باقي الامبراطورية.

إذْ في كل مكان آخر، كان الإداريون يشكلون إنْ لم يكن فريقاً على حدة فعلى الأقل وسطاً مغلقاً، مؤلفاً في أغلب الأحيان من ايرانيين قد انضم إليهم بعض الميزوبوتاميين، المتميزين، خصوصاً بثقافة مختلفة نوعاً ما عن الثقافات التي تباهت بها بقية عناصر المجتمع. وعلى العموم لم يكن لأعضاء هذه الطبقة الحقة، فقط تأهيل تقني يتيح لهم بدون عناء، مواجهة المشاكل الضريبية التي لم تكن بذاتها قد تغيرت مع ظهور الاسلام، بل كانوا أيضاً في أغلب الأحيان، متشبعين بالحكم والأساطير الايرانية، التي كانوا يكنون لها اعجاباً بدون حد والتي وجدوها في الترجمات العربية لكتاب «كليلة ودمنة»، حيث توجد حكايات تعليمية متنوعة كانت شائعة في الماضي في بلاط الساسانيين، لتتناول أصول الآداب في البلاط والتهذيب اليومي. من كل هذه النصوص تنبعث حكمة وأخلاق، وإنْ لم تناقض تعاليم الاسلام، فإنها تختلف عنها بمقدار ما هي اشتقاق من اصولها الخاصة، المرتكزة بصورة خاصة على المعتقدات والديانات الايرانية:

الزرادشتية أو المانوية، وعلى العقائد الفلسفية للعصور القديمة التي تسرّبت إلى حلقات الحقبة الساسانية.

وقد قام الكتّاب (الاداريون) في مطلع العهد العباسي باطلاق الحركة المسماة «بالشعوبية» التي سبق أن رأينا بعض آثارها، إلاّ أن مظهرها الثقافي كان هدفه ابراز قيمة التراث الايراني والحد من مجال الوحي القرآني. ولم ينجحوا في النهاية، وارتكز التوازن التالي، بآنٍ واحدٍ، على إعمال مبادىء الاسلام والمعطيات القديمة التي كانوا يدافعون عنها. إلاّ أنهم، على الرغم من ذلك، ما انفكّوا يظهرون اهتماماً خاصاً بالعلوم غير الدينية المشتقة من الفكر القديم، خصوصاً الفلسفة التي كانت، في تلك الحقبة تشتمل عليها كلها. وهكذا ضمّت جماعتهم، في أيام الأمراء البويهيين، المؤمنين المتحمسين للعقلانية الاعتزالية التي مارسها بعض الوزراء. وفيما بعد وعند مجيء الاتراك السلاجقة، ظلّوا يشكلون مجموعاً متميزاً عن المجموع الذي كانت تشكله الارستقراطية العسكرية، إلاّ أنهم أعلنوا عن آراء، في مجملها، أكثر توافقاً مع العقيدة التقليدية. وهكذا تقرّبوا من رجال الدين استجلاباً لمساندتهم في مواجهة السلاطين الأتراك الذين كانت قوتهم تبدو مصدر قلق بالنسبة إليهم.

لا شك أن هذه الطبقة من الاداريين لم تبق معزولة تماماً أو منكمشة على نفسها. ونعرف وضع مختلف الشخصيات التي نجحت في الدخول فيها ـ رغم أن هذه الشخصيات لم تكن في الأصل تمتلك الأهلية اللازمة ولم تكن مولودة في هذا الوسط.

من ذلك حالة وزير المعتصم، المسمّى بابن الزيات ـ وهو ابن تاجر كما يدل عليه اسمه ـ الذي برز وهو صغير جداً لقدراته العقلية. وأيضاً، في نفس الوقت، حالة الفضل بن مروان، ملاك عقاري يرعاه الخليفة، ومثله أيضاً، فيما بعد، يحيى بن خاقان، شخصية من أصل تركي، الذي توصّل لأن يصبح من خلصاء الخليفة المتوكل، وقدرة الخليفة على اختيار شخص مغمور ليجعله من مقربيه، وليسند إليه فيما بعد وظائف مهمة، تتيح أمام الجميع، مجال العمل في الادارة، أي على الأقل جميع الذين

يتيسر لهم دخول البلاط، وهو أمر لم يكن دائماً سهلاً. وكذلك جميع الذين اشتهرت عنهم رجاحة الفكر والطموح. وعلى كلٍ يبدو، في أواخر القرن التاسع، أن طبقة الكتّاب بدت أكثر انغلاقاً من السابق، فالمهمات أصبحت فيها أكثر تقنية، ولم يعد يتسنىّ لأي كان، بعد ذلك، أن يتمكن من الوصول إلى الوزارة: فقد أصبح يُطلَب من الوزير أن يكون اختصاصياً بالأمور المالية، وأن يكون قد مارس من قبل وظائف مهمة في الادارة، إمّا في المركز وإمّا في الأقاليم.

وهكذا، على الرغم من الأحداث التي أخذت تغيّر في البنيات الاجتماعية بين القرن السابع والقرن الثالث عشر، فقد استمر العسكريون والاداريون طيلة هذه الحقبة في التواجد كمجموعات اجتماعية مميزة، متعارضة حتى عرقياً. ومع ذلك يُلاحَظ أن القاعدة لم تكن مطلقة فيما خصّ النقطة الأخيرة، لأن الايرانيين الذين كانوا يسيطرون على وسط «الكتّاب» شكلوا أيضاً، ومنذ العهد الباكر، جزءاً من الجيش. ويمكن التساؤل أيضاً حول بعض الاتراك المزعومين، من سامراء، ألَمْ يكونوا حقاً ايرانيين، كجماعة الديلم، أيام البهويهيين؟. ونعلم، على العكس، أن بعض الأترك الأصل احتلّوا مراكز في البلاط وبين الاداريين أيضاً.

في مواجهة العسكريين ورجال المكاتب شكل رجال الدين، في جميع الأحوال، المجموعة الثالثة المهمة في المجتمع الاسلامي العباسي، مجموعة مميزة عن المجموعتين الأخريين، ولكنها أكثر تنويعاً في ما يتعلق بممثليها وأصولهم. فقد اختلط فيها العرب وغير العرب بشكل يستحيل معه اجراء أو حتى رسم شبه احصاء يتعلّق بالانتماء العرقي أو الاقليمي لأعضائها. ومن جهة أخرى تواجدت فيها فئات داخلية متنوعة تضم إلى جانب «المنظّرين» مثل الفقهاء وعلماء الكلام، «الممارسين» أمثال القضاة وتكوينهم ودورهم قلما يخضع للالتباس.

ونذكر بأن القضاة لم يكن يُطلب منهم يومئذٍ علماً شرعياً عميقاً جداً بل يُكتفَى منهم فقط معرفة تطبيق الأحكام الشرعية التي يُفترض بكل مسلم تقي معرفتها، وأن يصدروا أحكامهم مبنية على العدالة

والانصاف. وكان يعاونهم فقهاء محترمون كانوا يُكلفون في بعض الحالات باعطاء الاستشارات. كما كان بامكان القضاة الاستعانة أيضاً بخبراء آخرين عندما كان يتوجّب البتُّ بمسائل الميراث الدقيقة.

ومن بين المنظرين كان الفقهاء يُلزَمون بمعرفة كل تفصيلات الأحكام الشرعية التي لها مساس في الحياة الاجتماعية والعبادات في حين أن التقليديين من علماء السنّة كانوا يكرّسون كل نشاطهم من أجل جمع السنن النبوية، وهي مصدر للتعاليم الأساسية فيما يتعلّق بالشرع وبالعقيدة. أمّا علماء الكلام فقد ظلّوا على الهامش تقريباً ـ بمقدار ما كان علم الكلام يتطور متأخراً وحيث ظلّ الاعتراف بفائدته من الأمور المنازع بها. إن علماء الكلام لم يكن لهم تلامذة بشكل منتظم، إذْ أن علم الكلام، لم يكن يُعدّ في القرن الحادي عشر من بين العلوم التي تُدَرّس في المدارس. والسنة أو العلوم القرآنية كانت مقبولة في مؤسسات مخصصة لهذه الغاية. وعلى كل يبدو أن علماء الكلام كانت لهم مكانتهم في بعض المؤسسات عن طريق الوعظ الذي كان مقرراً في بعض المدارس كالمدرسة النظامية، وهي أول مدرسة في بغداد وكانت تُعنى بنشر العقائد الكلامية.

في هذه الحقبة، فضلاً عن ذلك، كان «الوعّاظ» من هذا النوع ـ وهم غير الوعّاظ الذين كانوا يقدمون خطبة الجمعة بمناسبة صلاة يوم الجمعة ـ يستقبلون في البلاط، إلى جانب الفقهاء والكتّاب. وكانوا على ما يبدو يكلّفون بالدفاع عن العقيدة الصحيحة، التي لم تكن على كل حال واحدة، بحسب ما كان هؤلاء الوعّاظ يخضعون لسياسة الخليفة أو لسياسة السلاطين أو وزرائهم.

والاشخاص المختلفون الذين ذكرناهم يستحقون في جميع الأحوال، أن يكونوا مشمولين بكلمة «علماء»، وإلى جانبهم يظهر أحياناً الزهّاد الذين كان ممثلوهم الأعلون يجالسون الخليفة، وكانوا جميعاً يشتركون بالاهتمام بالكرامة المتعلقة بمرتبتهم، دونما أي اعتبار للفوارق العرقية بين عرب المولد وغير العرب من المستعربين عندما كانوا على نفس الدرجة من العلم ومن السلطة. في الواقع كانت معروفة البنوة العربية لمؤسسي المذاهب الشرعية

مالك وابن حنبل والشافعي. في حين أن أبا حنيفة كان ابن مُعْتَق. وكانت معروفة أيضاً بنوة أوائل أصحاب الحديث من العصر الأموي أمثال الأوزاعي والزهري[1]. ولكن مؤلفي الصحاح الستة الذين ولدوا في العصر العباسي كانوا في معظمهم من أبناء الموالي: أمثال البخاري، والترمذي والنسائي، واسماؤهم توحي بأصلهم الايراني، هذا دون ذكر مسلم، الملقب بالنيسابوري، وهو لقب ذو دلالة، وابن ماجه، من قزوين. ولكن ما زال الشك يحوم حول داود[2] الملقب بالسجستاني، أي الايراني، ثم أيضاً الأزدي أي المنتسب أو الملتحق بقبيلة الأزد.

وإذا عُلِمَ أيضاً أهمية الدور الذي لعبته عائلات بأكملها من القضاة، من أصل عربي أمثال بني ابي الشوارب الذين كانوا يتمتعون في العراق خلال القرن العاشر بمكانة أكيدة، وجدنا، من ناحية علماء الدين، وضعاً يختلف قليلاً: فابن حنبل والأشعري دافعا، في أوساطهما عن الأفكار الموروثة. ولكن العقائد الداعية إلى العقلنة صاغها بوجه عام غير العرب، أمثال «الموالي» من ميزوبوتاميا أو من ايران المعروفين أمثال المعتزلة الأولين. وكان كثير من العلماء الأشعريين، من أهل الاعتدال، من الايرانيين أمثال الجويني، أو الغزالي العظيم وهما كلاهما من ايران الشرقية. وكذلك كان مؤسس [حقاً أو زعماً] المدرسة اللاهوتية المسماة بالماتريدية ــ وهو الماتريدي، ــ سليل عائلة من بلاد ما وراء النهر (ترانزوكزيان). وكذلك كان انتشار المدرسة الأشعرية قد تمَّ بصورة خاصة على يد أشخاص كانوا يعلمون في بادىء الأمر في ميزوبوتاميا أو في ايران، ثمَّ دعوا فيها بعد إلى سوريا ليعلّموا في المدارس المفتوحة جديداً. ثم كان هناك أيضاً ايرانيون متواجدون في سوريا، بين الحنابلة، إذ أن إحدى العائلات الشهيرة من هذه الطائفة التي وجدت في دمشق في القرن الثالث عشر،

---

(١)ــ الزُهري (نحو ٦٧٠ ــ ٧٤١) هو المعروف بابن شهاب. محدث شهير رأى عشرة من الصحابة وجمع نحو ألفي حديث عنهم وعن غيرهم. أقام بالشام. وقيل إنه أول مَنْ دوّن الحديث. عن منجد الاعلام (الترجمة).

(٢)ــ ابو داود.

كانت من أصل شيرازي، في حين كانت عائلة أخرى من أصل عربي والثالثة أتت من فلسطين دون أن يكون انتماؤها العرقي واضحاً.

ويُلاحَظ بالتالي أن العلماء من أصل ايراني لم ينفكّوا يحتلون في هذا الوسط مكانة أولى، مع سعيهم إلى نشر أفكار تجديدية فيه. وفي الأوساط الصوفية، حيث كانت تظهر حركات متناقضة أحياناً، كان الأمر كذلك، إذْ قام ايرانيون ينشرون فيها أفكاراً يمكن أن تُسمى بالبدَع، مثل تيار الصوفيين الداعين إلى «وحدة الوجود» التي تتعارض مع التنزيه الإلهي، حتى تعرّضوا أحياناً لأحكام قاسية، والذين ربما تأثروا بالعقائد البديئية القديمة المشوبة إلى حدٍ ما بالغنوصية. وتصحُّ الملاحظة نفسها حول توجّه الفلاسفة الذين ظلّوا من الناحية العملية على هامش «العقيدة السنّية» الرسمية Orthodoxie ومن بينهم اشتهر عربٌ أمثال الكندي وابن طفيل، إلّا أن السيطرة كانت لغير العرب أمثال الفارابي وابن سينا ومسلكويه في الشرق وابن رشد بالتأكيد في الغرب.

لقد ساعدت الفئة الاجتماعية من رجال الدين والمثقفون بالمعنى العام، حيث ساهمت شخصياتٌ من أصول عرقية جد متنوعة على التطوير المشترك للعلوم. وهذه الفئة تعكس بنوع من الصدق، في تركيبتها، التنوع الذي ميّز المجتمع العربي الاسلامي، منذ بداية الحقبة العباسية والذي استمر يتزايد ويبرز. إن المكانة الضيقة جداً التي احتلها العنصر العربي، خلال القرن الثالث عشر مثلاً، بين العلماء، تتوافق مع المكانة التي توصّل إلى احتلالها يومئذٍ في مجتمع يتمخّض باستمرار، فيه لم يتوقف انصهار الأغراب باعتناقهم ديناً وأسلوب تفكير اسلاميين، مع مساهمتهم، بذات الوقت على تغييره.

ولكن هذه الفئة من رجال الدين، كفئة اجتماعية تمثلية لمجتمع بأكمله، ما انفكّت تحتفظ بذاتيتها، مع عدم انتمائها، اطلاقاً إلى طبقة مغلقة.

فهي لم تكن تتمتع بأي ملاكٍ محدد ولا بأي امتياز، مهما كان نوعه، وظلّت منفتحة أمام كل مَنْ يمتلك الصفات العلمية، والذكاء أو التقوى

اللازمة للانتساب إليها. من هنا ميوعة أطرها وغياب الانسجام ــ في العادات وأساليب الحياة ــ لدى الأشخاص الذين كانوا يكوّنونها والذين كانوا ينتمون في الواقع إلى فئات متنوعة. البعض منهم كان ينتمي إلى عائلات عريقة من القضاة، والفقهاء، والمحدثين. ولكن كان منهم كثيرون من الشخصيات مستواهم الاجتماعي وثروتهم غير معروفين منا إنْ لم يكونوا مجهولين تماماً. إن الموارد التي كان الفريقان يتصرفان بها من أجل العيش، لم تكن إلاّ نادراً، ذات علاقة بصفتهم أرباب عمل [أي معلمين]. ويجب الافتراض بأن غالبية الذين لم يكونوا يشغلون وظيفة رسمية ذات معاش كانوا يتقاضون ايرادات شخصية أو يمارسون نشاطات أخرى لها علاقة بالتجارة أو بالحرف. من هنا شبه انعدام ــ من حيث النظرة الاقتصادية ــ وسط لا يعرف اعضاؤه أبداً الاستقلال، على هذا الصعيد.

ولم يتغير الوضع إلاّ في القرن الحادي عشر، عندما أسس السلاطين والأعيان من حاشيتهم مدارس، ومنشآت ذات ريوعات خاصة تتيح دفع رواتب أساتذة الشرع، والوعّاظ والقرّاء [قراء القرآن]. في هذه الحقبة، تألف مجلس علماء، أشار إليه الغزالي بصورة خاصة في كتبه. وكان أعضاؤه الذين لعبوا بعد ذلك دوراً واضحاً في الشؤون العامة، والذين كان الحكام يساندونهم؛ أظهروا في بعض الأحيان نقمتهم على السياسة العامة، مجبرين بالتالي الحكام على تغيير خطة عملهم. وبذات الوقت، كان نظام التعليم الجديد الذي شاع عبر العالم الاسلامي ــ من الشرق إلى الغرب، قد سهلَ ارتقاء شبان قليلي الغنى، ومنبثقين أحياناً عن أوساط ريفية ــ ووسّع انتقاء العلماء وأخضعهم بعد ذلك للسلطة التي سهرت على تكوينهم.

قبل ذلك كان الفقهاء يسعون جهدهم للابتعاد عن الحكام. وكان من الاستثناء أن يلجأ خليفة كالمتوكل إلى المحدثين (رواة الحديث) ليدحض طروحات المعتزلة، ولكن رجال الشرع والفكر، المسموعين تماماً من الكبار، والمتمتعين باحترام العامة، لم يتورّعوا أن يكونوا الوسطاء الضمنيين بين الخليفة أو الأمير، والجماهير الواسعة. هذه الجماهير من «الرعية» ذات

النشاطات المفيدة للدولة، والتي لم يكن تكوينها، بصورة أساسية من المسلمين، ليمحو تماماً الفروقات القائمة فيها بين التجار والحرفيين من جهة، والزراع من جهة أخرى، الذين كانت عزلتهم تحكم عليهم بأن يكونوا في مرتبة دنيا.

نحن نعلم عن حرفيي المدن، المجتمعين بشكل نقابات مهنية، أنهم كانوا في أغلب الأحيان، وبذات الوقت من أصحاب الحوانيت. وكان صناع الأشياء الصغيرة يؤمّنون أيضاً بيعها بالمفرق وكان تجار نفس السلع، يقيمون متجاورين في مكان واحد، وفقاً لمبدأ قديم طبق دائماً، ولكنه لا يهم موضوعنا.

المهم ملاحظته هنا، هو أن هؤلاء الحرفيين والتجار لم يكونوا، في صميم القرون الوسطى، ينتمون لأي تنظيم مهني مستقل. لقد نوقش موضوع التجمعات المهنية في بلاد الاسلام، وساد الظن طويلاً بأن التجمعات من هذا النوع، التي كانت موجودة أيضاً في فجر العالم المعاصر، تعود إلى ماضٍ بعيد. وقد جرت صياغة فرضيات حول العلاقات التي كان من الممكن أن تنوجد فيما بين أمثال هذه التجمعات، والحركة الاسماعيلية، المحبذة بصورة خاصة للعمال اليدويين. ولكن بحوثاً أكثر تعمقاً دلّت على أنه لم يكن هناك من أثر، في الواقع، في حقبة قديمة، لمثل هذه التنظيمات المهنية. وإذا كان الناس يعرفون يومئذٍ تجمعات مهنية كان لكل منها ممثل شبه سنديك يسمى «عريفاً»، فإن الحرفيين، لم ينفكّوا مع ذلك تحت الرقابة المباشرة للسلطات وبصورة خاصة تحت سلطة المحتسب. كما أن أعضاء أية مهنة لم يتمتعوا على ما يبدو، يومئذٍ، بأي مكسب ولا حتى بحق قبول أي عنصر جديد بينهم، آتٍ عن طريق التدريب أو التلقين.

وكان التجار الصغار والحرفيون يتميزون عن التجار الكبار الذين كانوا يؤمّنون نقل البضائع بين المدن أو بين البلدان، والذين كانوا يتمتعون

باعتبار آخر مختلف. وكان البعض يكتفون بالايصاء[1]، بفضل مملوكاتهم الشخصية، لعدة مشاريع دون أن يتولّوا ادارتها بأنفسهم. وكانت الأكثرية تنتقل، من أجل أعمالها، عبر طرق القوافل أو الطرق البحرية، المسلوكة عبر البحر المتوسط، كما في المحيط الهندي. وكانوا جميعاً يمتلكون أيضاً أراضٍ تشكل يومئذ رأسمالاً ضرورياً وقوياً رغم الخطر المحدق به خصوصاً عند المصادرة.

رجال الأعمال هؤلاء، الذين كانوا أيضاً يقومون بأعمال الصرافة وأحياناً بأعمال المصارف، كانوا يعدون من بين أعيان مناطق اقامتهم. وكانت أوضاعهم تختلف، مع ذلك بين بلد وآخر، وفي بغداد مثلاً، كان عليهم أن ينشطوا خارج البلاط، حيث لم يكن يتيسّر الدخول إلاّ للأكثر ثراء منهم.

وهنا أيضاً، حصل تطور محسوس عندما انتقلت السلطة إلى أيدي العسكريين المحترفين، الأجانب في أغلب الأحيان، الذين كان أعضاء طبقة من الناس مستعربة منذ زمن بعيد يمثلون لديهم التراث العربي الاسلامي القديم.

وهكذا امّحت بصورة تدريجية المنازعات بين التجار الكبار الذين كانوا في أغلب الأحيان من أصل عربي، وبين الحوانيتيين المنتمين إلى بورجوازية صغيرة محلية.

ومن جهتهم ظلّ الفلاحون في أغلب الأحيان بمعزل عن سكان المدن وكانت لهم مسالك متنوعة جداً. البعض منهم كانوا أرباب عمل ويملكون أراضيهم: وهي حالة كثرت في ايران حيث ظلّ الملاكون العقاريون القدامى في أراضيهم، عند الفتح، وندرت في ميزوبوتاميا، حيث كان الكثير من الأراضي المملوكة بالقوة قد مُنِحت لأعيان البلاط، وأندر أيضاً

---

(١)ـ الايصاء هنا يعني تأليف شركة محاصة يكون فيها الممول موصياً والتاجر المدير مفوضاً [الترجمة].

في سوريا، حيث لم يمنع التسليم بموجب معاهدة، الكثير من المستثمرين، من الهرب نهائياً إلى الأراضي البيزنطية. وكان يوجد أيضاً، وبصورة خاصة فيما بينهم كثيرون من المؤاكرين [= الأُكّارين] من ذوي العقود المفيدة نوعاً ما، يستخدمون في الملكيات الكبيرة التي كانت ايراداتها تذهب قبل كل شيء إلى الرؤساء العرب، ثم إلى أصحاب الحظوة عند الخلفاء، ثم انطلاقاً من منتصف القرن العاشر، إلى الزعماء العسكريين. كان هؤلاء الفلاحون، فيما عدا الجزيرة العربية فقط، في معظمهم تقريباً من غير العرب أو من أهل البلاد الأصليين، في حين كان الملاكون أسيادُهم، والذين كانوا يتمتعون بهذه الميزة بفضل «الاقطاعات» المعطاة لهم مؤقتاً، من حيث المبدأ، قد وصلوا في أغلب الأحيان متأخرين، ولا يقطنون في أراضيهم ولم يكونوا في شيء من «الأسياد» الاقطاعيين، فضلاً عن أنهم مجردين من أية سلطة قضائية. وعلى كل تكوّنت مجموعة وسيطة مؤلفة من الملاكين الصغار من ايران، الذين احتفظوا بأراضيهم الخاصة بعد الفتح.

أمّا غير المسلمين، فمن الجدير بالملاحظة أنهم لم يشكّلوا طبقة اجتماعية، على حدة، رغم انتمائهم إلى طوائف لها قواعدها الذاتية فيما يتعلق بالملاك العائلي. وهكذا اندمجوا فعلاً ضمن بعض الأوساط التي سبق أن وصفناها. وإذا كانوا لا يستطيعون الوصول إلى الوظائف العسكرية، ولا بالتأكيد، أنْ يكونوا جزءاً من مجموعة الفقهاء المسلمين، فإنهم كانوا يستطيعون ممارسة مهنة «الاداري» وبالتالي الوصول إلى المراكز العالية.

وكان معظمهم من الزراعين، والحرفيين أو التجار، وبعض المهن، كمهنة الصراف (بالنسبة إلى اليهود) أو الطبيب (بالنسبة إلى المسيحيين) كانت من اختصاصهم، دون أن تكون مقصورة عليهم، في جميع الأحوال، وهكذا كانوا يشاركون في كل النشاطات في القطاعات الانتاجية.

٤ ـ التراتب والتوتر الاجتماعي

إن الأوساط الاجتماعية الرئيسية التي مرَّ ذكرها، رغم ارتباطها غير الكامل، بالمجموعات العرقية التي كان بعضها يمتزج بها، لم تكن مع ذلك ذات تماسك ولا ثبات دائمين، في حين كانت علاقاتها المتبادلة تتنوع عبر


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خصوصاً في مطلع القرن العاشر في بغداد.

وبعض العلماء، وبعض الزهّاد كانوا هم أيضاً مقبولين في الجلسات، خاصة في الجلسات التي كان فيها الخليفة يصدر بلاغات ذات صفة عقائدية، كان يأمل بأن يراها منشورة في الأقاليم. وكان رجال الدين عندها حاضرين لكي يدعموا السياسة الخليفية، وبذات الوقت لكي يضمنوا تطبيق التعليمات الصادرة. أمّا كبار التجار، فإنهم وإنْ لم يكونوا من حاشية الملك بصورة رسمية، فقد كان بامكانهم، وهم يمارسون وظائف المصرفيين، وبذات الوقت التجار، أنْ يقدِّموا الأموال إلى العاهل عندما يكون هذا يعاني من مصاعب تمويلية، وبالتالي يكون على اتصال مباشر بهم: من ذلك أن الخليفة العباسي المقتدر، في مطلع القرن العاشر، استعان بخدمات التجار اليهود الذين اشتهروا بأنهم يشكلون «مصرف البلاط».

وعلى صورة الارستقراطية الدائرة هكذا حول الخليفة، كانت هناك، أرستقراطية أدنى، كما يُقال، وبنفس الشكل، في الأقاليم، حول كل حاكم أو أمير محلي. وفي مطلق الأحوال، لم تكن الأرستقراطية أرستقراطية مولد، بل جملة من الرجال، من أصحاب النفوذ، في شتى المجالات، كانوا، من هذا المنطلق، ضروريين للحاكم، أو لممثله، لمساعدته في اتمام مهماته الحكومية. إن الصفة التسلطية، لكل الأنظمة المطبقة في الاسلام الوسيطي ولّدت هذه الأرستقراطية ذات النمط الخاص، والتي كان أعضاؤها ينتمون، وإنْ بشكل متفاوت، إلى مختلف المجموعات الاجتماعية الرئيسية التي سبق أن أشرنا إليها. إن القادة العسكريين، إلاّ في بعض الأحيان النادرة، كان لهم فيها، على كلٍّ، اعتبار خاص، أهم من كل ما يتمتع به أغلب الأعيان الآخرين. وكان القطاع «المنتج» في مجمله، هو المضحّى به، سواء تعلق الأمر بالتجار، الأغراب عادة عن البلاط، أو بالمزارعين المهملين تماماً، ما لم يغدوا، على الأقل، من أصحاب الملكيات الكبيرة.

إن نمط المجتمع المستقر هكذا، وبمقدار ما يمكن وصفه بهذا الشكل الذي يمكن أن يكون مبسطاً جداً، قد ظلّ لمدة طويلة يمثل نموذجاً

للحضارة الاسلامية، دون أن يُستطاع على كلٍ القول بأنه قد استوحى مبادىء الاسلام بالذات: لقد كان بصورة أولى، نتيجة النظام السياسي القائم في بلاد الاسلام. والأمران القيِّمان اللذان كانا يضفيان عليه مرتبة سامية، هما عمل الخليفة، من جهة وفعل الدين من جهة أخرى، ــ وهما عملان يمكن في بعض الظروف أن يمتزجا ــ دون الالتفات إلى القدرة على الانتاج الاقتصادي، رغم تأمينه التوازن لهذا المجتمع بالـذات. وهكذا يصحُ الكلام عن مجتمع «أنظمة» ذي حدود متحركة، وذي تأثيرات نسبية شديدة التغير.

نعلم مثلاً أن رجال الدين كان لهم عند الخليفة أو السلطان انطلاقاً من القرن الحادي عشر مكانة لم تكن لهم من قبل. وكذلك التجار الكبار، في القرن العاشر، كان لهم بآنٍ واحد، اعتبار وقوة سياسية، لم تتسنَّ لهم فيما بعد، بسبب تراجع التجارة البغدادية الكبرى. وكذلك أيضـاً، إن استيلاء السلاطين الأتراك على الحكم، واقترانه بجيش تركي تماماً تقريباً، أحدث شرخاً جديداً في المجتمع وأحدث تقارباً بين الاداريـين ورجال الدين، الذين أصبحوا، فيما بعد ذلك بقليل، في القرن الرابع عشر، «معممين» في مواجهة رجال السيف.

هذا المجتمع ذي الطبقات غير المحددة بصورة كاملة، فيما بينها، رأى غالباً أيضاً، وبمناسبات متنوعة، حدوث ردّات فعل عنيفة نوعاً ما، مما يدل على أن مختلف العناصر لم تكن مندمجة بصورة كاملة، في كل واحدٍ. فقد كان هناك في بادىء الأمر، حالة العبيد الذين تكاثروا جداً في المجتمع العباسي ــ سواء كانوا مشترين من آسيا الوسطى أو من أفريقيا الشرقية، أو أُسِروا عند غزو بلاد الكفر ــ والذين شغلوا كل أنواع الأهتمامات. كثيرون استخدموا كخدم في العائلات وعرفوا فيها حظوظاً لم تكن موضوع شكوى من قبلهم. وبعضهم اعتق سريعاً، وخاصـة المحظيـات اللواتي يـلدْن ولداً ذكراً. وبعض العبيـد خدم في الجيش، حيث كـانت تفتح أمامهم مجالات باهرة. ولكن كثيرين أيضاً استعملوا كأجراء زراعيين في الممتلكات الكبرى. ذلك كان حال الزنج، هؤلاء العبيد السود الذين

كُلِّفوا بفلاحة الملاحات القديمة، في العراق الأسفل، وقد ثار الزنج في أواخر القرن التاسع، فاجبروا (بتصميمهم)، الخلافة أن ترسل إليهم حملات عسكرية مكلفة وموجعة. وكانت حركتهم تتوافق، بالواقع، مع كل الحركات التي قامت في مناطق متنوعة، منها ايران، في مطلع العهد العباسي، ومصر، لعدة دفعات، وفي سوريا، في القرن التاسع، من قبل الفلاحين والعمال الزراعيين الذين كانت أوضاعهم مؤلمة بصورة خاصة.

ولكن إلى جانب العمال الزراعيين، أرقاء أم لا، كانت هناك عناصر أخرى متمنعة. فقد كان يوجد في المدن الكبرى رعاع يتألفون من المعدمين، ومن صغار الحرفيين، الذين كانوا يتكتلون ويتظاهرون عفوياً، بمناسبة الحروب الأهلية، أو الاضطرابات مهما كان منشأها، كتلك التي عرفها العراق فيما بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر. هؤلاء الرعاع حاربوا إلى جانب جيوش الخليفة الأمين، عند حصار بغداد الشهير، متخذة موقفاً ضد ادّعاءات المأمون، وربما ضد سياسته الدينية الجريئة. وهي أيضاً التي قامت، فيما بعد، في عدة مناسبات، بالمظاهرات العنيفة الموجهة ضد الملاكين. ومع ذلك لم يكن هؤلاء العيّارون، كما كانوا يُسمون، خالين من مثال كريم كان يضفي اللحمة على تجمعاتهم، وكانوا يضعون أنفسهم على هامش النظام القائم، مع اتخاذهم موقفاً عند وقوع المنازعات الدينية الكثيرة، في تلك الحقبة في العراق. وفي أمكنة أخرى، وفي مدن ايران بصورة خاصة تشكّلت مجموعات من الفتيان [الفتوّة] الذين كانوا يحلّون الأمن في الأماكن التي فقدت فيها الادارة المركزية كل تأثير. وفي أمكنة أخرى أيضاً استولت مجموعات من الحرفيين على السلطة المحلية، وهذه الظاهرة ولّدت دولة جديدة هي أمارة الصفاريين في سيستان، وفي الغرب، في سوريا، قامت مظاهرات مماثلة، قام بها هذه المرة أحداث يقودهم رئيس كان مرة يحارب النظام القائم، مثل نظام الفاطميين في القرن الحادي عشر، ومرة يناصره، كل ذلك إلى أن جاء الأتراك السلاجقة فاستخدموا شرطة تابعة مباشرة للسلطة الرسمية. وبالتأكيد، وعلى الرغم من البحوث الحديثة، يبقى من الصعب تحديد الأصل الصحيح لمختلف التجمعات التي ذكرت المدّونات القديمة نشاطها، وأيضاً تحديد ما إذا كانت تخضع أم لا،

لما يُسمَى بأيديولوجية. ولكن دراسة الأحداث السورية، المعروفة أكثر من غيرها، تدلُّ على أن ولادة مثل هذه المظاهر لا يمكن أن تقتصر على فعل ظاهرة واحدة.

وعلى نفس الوتيرة، نحن نعرف، خصوصاً بعد القرن الثاني عشر، مؤلفات مسماة بـ«الفتوّة» كلمة مشتقة من كلمة فتى جمعها فتيان. مثل هذه الكتب تعرض المثال الجماعي لبعض هذه المجموعات، دون أن نتمكن من وضع رابط واضح بين معلومات المؤرخين وبين هذه التأملات النظرية. وعلى كلٍ إن أتباع هذه الفتوة المختلفة بالتأكيد عن فتوة «العيّارين» من القرن التاسع والعاشر، كانوا يمارسون مراسم تعليمية تذكّر بمراسم الأخويات الصوفية، في حين كانوا يقولون بشرعية أرباح العمل، مع دعوتهم إلى تجميع الفائض بشكل مشترك. مثل هذه الايديولوجية، التي تجهل مدى سيطرتها الصحيحة، في العصر الكلاسيكي، يبدو أنها انتشرت بصورة خاصة في أوساط الحرفيين، وأنها كانت تنافس بنوع من الأنواع، في أواخر القرن الثاني عشر الحركة الصوفية، وهذا ما يفسّر كيف أن الخليفة الناصر، عند منعطف القرن الثاني عشر والثالث عشر حاول أن يستند إليها لجعلها ايديولوجية الأمّة الاسلامبة كلها مجتمعة تحت سيطرته، ومشروع الناصر لو أنه نجح، لربما كان أوجد تراتباً اجتماعياً جديداً قائماً على الانتماء إلى الفتوّة.

ولكن، بالعودة إلى أسباب الاضطرابات الاجتماعية، يجب أيضاً لأخذ في الاعتبار أنه، في المدن السورية في القرنين العاشر والحادي عشر، يكن الناقمون هم المعدمون أو العمال. فالأعيان أيضاً، وممثلو التجارة لكبرى كانوا يرون مصالحهم مهددة بسياسة القادة المحليين، من مثل ذلك لسياسة التي أدّت إلى المعاهدة التجارية المعقودة سنة ٩٦٩ بين الأمير لحمداني والبيزنطيين. وقد حصل لهؤلاء التجار الكبار أن فتشوا عن استقلالهم عندما كانت السلطة الرسمية تبدو لهم وكأنها لا تؤمّن لهم الحماية الفعّالة. وعلى هذا، في أواخر القرن الحادي عشر، وعشية الحروب الصليبية، رفضت المدينتان صور وطرابلس، اللتان أثريتا تحت ظل الحكم

الفاطمي، الخضوع، وشكلتا أمارتين يحكمهما قضاة من طبقة التجار. وتقارن ثورات الفقراء بثورات الأغنياء، وفي هذه الفئة الأخيرة يمكن أن تدخل أيضاً ثورات القصر، التي تُعزى عموماً إلى ضباط من الحرس الخليفي الذين كانوا يستفيدون من مساندة بعض الأعيان.

هنا أيضاً كانت الثورات مرتبطة على العموم بالصراع على النفوذ الذي يمكن أن تتدخل فيه حوافز متنوعة، دينية وسياسية.

وأخيراً يجب أن لا ننسى الدور، المخرب في أغلب الأحيان، الذي لعبه البدو، من أي أصل كانوا، (أعراب، أتراك أو برابرة) الذين كانوا يحاولون، مرة، التغلغل في المجتمع الحضري، وحتى السيطرة عليه، ومرة يكتفون بالتخريب، باقين عن عمد ضمن العناصر غير المندمجة. وهكذا حدث أحياناً كثيرة، وخلال مناسبات كثيرة التنوع، أنْ كانوا سبب توترات اجتماعية، فثارت عناصر منها تعتبر نفسها مضطهدة، ضد النظام القائم.

ورغم كل ذلك ظلّ المجتمع الاسلامي محتفظاً بالشكل التراتبي المنغلق الذي كان يرتكز، في جزء منه، على تنظيم ارستقراطي للحكم ذي مرتكز ديني ودنيوي بآنٍ واحد، مرجعه جزئياً الظروف التاريخية التي سادت نشوء الامبراطورية العربية الاسلامية: وإلى جانب العقيدة الدينية كان تراث «الاستبداد الشرقي» يضغط بشدة، على تطور البلاد الاسلامية. وتنوع المجموعات العرقية الذي لم يتحقق اندماجها إلاّ بصورة غير كاملة، أدّى من جهته إلى انغلاق قطاعات النشاط. ولاقت مفاهيم التضامن، المتوافقة مع الروح الاسلامية ومع الوصايا القرآنية التأييد بفعل تأثير الفكر السياسي الاغريقي الأصل. «الانسان مدني بالطبع» (=أو الانسان كائن سياسي بطبيعته) هكذا كان يردد المفكرون المسلمون بعد أرسطو. وهذا يعني بالنسبة إليهم أن الانسان لا يستطيع العيش إلاّ في المجتمع، وأن كل فرد محتاج إلى الآخرين لكي يعيش، وأن على كلٍ أن يحتل في المجتمع المكانة التي تليق به بحسب كفاءاته. وقد عبّر مسكويه عن هذه الفكرة في القرن الحادي عشر، وعاد إليها ابن خلدون في القرن الرابع عشر، ثم

دافع عنها في القرن التاسع عشر أيضاً المصلح جمال الدين الأفغاني، كدليل على ديمومة مثالٍ يظل دائمًا حياً حتى وإنْ لم يظهر دائمًا في واقع الأحداث.

الفصل السادس

مراكز الحضارة

إن تلون العقيدة بشكل متتال وكذلك التنظيم السياسي والاجتماعي اللذان ميّزا عالم الاسلام في القرون الوسطى وجدا التعبير الكامل عنهما في التشكيلة الحية للمراكز الناشطة التي ظهرت فيه. وكان لكل مركز تاريخه الذاتي ومصيره الذاتي، المطبوعين بذات الوقت، بفعل هذه الشروط المحلية التي رأينا عواملها المعقدة، على الصعيد الجغرافي والعرقي، تتحكّم بالتغيرات المتتالية التي وقعت في الفضاء المسمى بالاسلامي. إن التشديد الآن على عدد وعلى الأصالة العميقة، لكل من هذه المراكز لا يعني أبداً نكران صحة الأمل الوحدوي الذي لم ينفك، فضلاً عن ذلك، قائمًا تحت غطاء التوترات الدينية والاجتماعية في كل وسط اسلامي وسيطي. بل بالعكس إن ذلك يعني البحث، على مستوى الأحداث ونتائجها المادية، عن بعض المعلومات التي من شأنها أكثر من غيرها أن تظهر لنا خصوصية الحضارة الاسلامية في ذلك الوقت، المنشطة بالتأكيد بالتيارات المتنوعة، والتي نجحت في دمجها ضمن مظاهرها الحضرية وضمن فنها.

١ ــ المدن وأنماط البناء

لقد تنامت مراكز الثقافة، بصورة أساسية داخل المدن التي ساعدت على ازدهارها كما قلنا، ظروف الحياة السياسية والاقتصادية التي سادت منذ تأسيس أول امبراطورية في الاسلام.

كل النشاطات الثقافية والفنية تجمعت فيها وتركزت والصروح الوحيدة، المهمة إلى حدٍ ما، التي تُكتشَف خارج المدن، لم تنوجد إلّا لأغراض الدفاع أو التجارة: قلاع وحصون من جهة، وأبنية مخصصة لتسهيل الاتصالات كالجسور والخانات أو محطات القوافل التي كان يستخدمها التجار والمسافرون وناقلو البريد الرسمي من جهة أخرى.

هذه المدن، سواء أسسها الفاتحون أو كانت احتلالاً لمواقع قديمة، قدمت، في الحقبة الوسيطية، عدداً من السمات المشتركة، الملحوظة كفاية، بحيث أمكن الكلام، بشأنها، عن «المدينة الاسلامية». والفكرة تتطلّب على كلٍ وقد كثر النقاش حولها منذ عدة سنوات، بعض الايضاح، لأن الخصائص المبحوث فيها، ليست من الاسلام كاسلام بقدر ما هي من الحضارة ذات الصفة الشرقية الغالبة، التي انبثقت عنها، ومن مظاهرها المتتالية عبر العصور. وهذا ما يفسِّر كيف أن مدن العصر الأموي، ومدن العصر العباسي ومدن العصر المسمى بالسلجوقي، قد اختلفت اختلافات بيِّنة، زادتها حدة الظروف الجغرافية السائدة هنا وهناك، في قلب عالم أكثر تنوعاً بهذا الصدد، مما يرغب البعض غالباً، في قوله.

كانت أوليات هذه المدن ذات أحجام متوسطة، وكان قصر الملك أو الحاكم لا يحتل إلّا مساحة ضيقة، بقرب الجامع الكبير الذي كان يشكّل العنصر الرئيسي فيه وغالباً المركزي. وعندما جاءت الامبراطورية العباسية، ظهرت، بالعكس التجمعات الأوسع دائماً ذات النشاط التجاري المكثف، وكان القصر في أغلب الأحيان بمعزلٍ عنها. إلّا ان هذا لم يلبث أن عرف هو أيضاً أبعاداً هائلة أحياناً بحيث شكّل، على مسافة قصيرة أو طويلة من المدينة التجارية والحرفية، مدينة مستقلة حقاً يُطلَق عليها غالباً، في أيامنا، اسم «المدينة الملكية» أو «المدينة الحكومية». وفيما بعد ذلك بقليل، أخيراً، عند بدء تجزؤ الامبراطورية، عرفت المراكز الاقليمية، بحسب ما اعتورها في تاريخها من مصائب، ازدهاراً متفاوتاً، أثّر في هيئة المدن التي أُحيطت بعدئذٍ بسور، ذي قلاع، يحمي الأبنية، أمثال الكليات والأديرة الناشئة عن

تفكك الدور الديني الأولي الذي كان في البداية فقط من نصيب الجامع الكبير.

فإذا كانت قد وجدت مدنٌ «اسلامية» متقاربة فيما بينها، خصوصاً بسبب المكانة التي كانت فيها لبعض أنماط الأبنية التعبدية التي ظهرت مع الاسلام، وفرضت من قبله، فإن هذه المدن قد شابهت، بذات الوقت، في بنيتها، وعلى التوالي، إمّا العواصم الضخمة الشبيهة ببيزنطة، وإمّا المدن المحصنة التي عرفت في ذلك الحين، في أوروبا الوسيطية. إن الصفة الاسلامية لسكان هذه المدن لا تكفي لتجعل منها انجازات ذاتية خاصة: إن محركها يعود، بصورة أوْلى، إلى آثار الظروف التاريخية التي كانت تقولبها وتنوعها بحسب الأمكنة والأزمنة. ويُكتشَف فيها تأثير الجوار السياسي والاجتماعي، الخاص بكل حقبة من الحقبات الكبرى التي طبعتها، منذ بداية الاسلام، مرة سيطرة السلطة المركزية التي كانت تسمي في كل مكان ممثليها المكلفين بتأمين حفظ النظام، ومرة، بالعكس، مظاهرات الميليشيات المحلية المتصادمة مع المكانة الكبيرة نوعاً ما التي كانت للفقهاء والمحدِّثين وكذلك لأقطاب الفرق الصوفية. وهكذا وجدت، خلال القرون الوسطى الاسلامية، مدن تنظيمها يشبه تنظيم المدن الغربية أو الآسيوية المعاصرة، مع انفصاله عنه ببعض التفاصيل، ولكن لم تنوجد «مدينة اسلامية» نموذجية يمكن مقارنتها، كمدينة ذات خصوصية، بمدينة الغرب المسيحي.

إن السمة الوحيدة الدائمة التي تجمع بين عدد من المدن الاسلامية، في كل عصر، هي بدون شك، انغلاق احيائها، بحسب القبائل أو العشائر، أو بحسب الأعراق أو المذاهب. في المدن المعسكرات الأولى، كان المحتلون، كما يُقال، موزعين قبائل. وفيما بعد، في سامراء مثلاً، خصص حيٌّ خاص للمرتزقة الأتراك الذين كان الخليفة يستخدمهم، في حين كان حيٌ آخر يضم النشاطات التجارية والحرفية. في مكان آخر، في مدن سوريا خاصة، احتلّ اليهود والنصارى، الذين لم يدخلوا الاسلام القطاعات المحددة والمميزة جداً، حيث كانوا قد تجمعوا. وكذلك فعل، تحت الحكم السلجوقي، أتراك الجيش الجديد، الذين سكنوا عموماً في

ضواحي خارج المدن بالذات. ولكن، نرى من خلال بعض هذه الأمثلة، أن توزيع هذه الأحياء المغلقة تنوّع بحسب المناخ الاجتماعي والأحداث السياسية، حتى أن مظهر هذه الأماكن لم ينفك، من هذه الرؤيا، يتغير.

ثم إنه قد جرت مناقشة وجود أو غياب هندسة مدن اسلامية، مستقلة، وكان الرأي الغالب انكار وجودها، وعندها يتم الاستناد إلى مَثَل بعض المدن، السورية خاصة، حيث كانت الترتيبات الموروثة عن العصور القديمة، تتقهقر باستمرار، أمثال حلب ودمشق واللاذقية، وحيث الشوارع ذات الأعمدة المستقيمة توارت بالتدريج لتحلّ محلها الشوارع التجارية ذات المدى المتعرج وعلى جوانبها الدكاكين.

إن الظروف التي ساعدت مثل هذه العملية التي تشهد بها الأسانيد الأثرية، إنما التي يصعب تحديد تاريخها بالضبط، تظل على كل قليلة الوضوح. لا شك أنه يبدو من المؤكد، أن التنظيم القديم قد ظلّ في العصر الأموي محترماً في البداية، حتى أنه قد قُلِّدَ في بناء واحدة من المدن النادرة الجديدة الأموية، والتي ما تزال معالمها محفوظة، وهي عنجر، على سفوح سلسلة جبال لبنان الداخلية. ولكن البعض أخطأ بدون شك، حين أراد أن ينسب إلى الحقبة التالية، تدهوراً، لا شيء يثبت فعلاً أنه لم يبدأ فقط بالحدوث عندما توقفت السلطة المركزية، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر عن تأمين الهدوء والحماية في المدن الكبرى. حتى ذلك الحين، بالعكس، ظلت الشوارع الواسعة مستمرة، كما احترمت الهندسة العلمية في الخطط.

ومن المعلوم، فضلاً عن ذلك، وتأييداً لمثل هذه الفرضيات أنه في القرن الثاني عشر أيضاً، كانت أدلة الحسبة توصي بعدم إشغال الأرصفة، في الشوارع ذات الأعمدة، وأنه في العصر العباسي، كانت المدن الحكومية الجديدة المستحدثة، تشهد في تصميمها، على وجود اهتمام حقيقي بالتنظيم المنهجي. وهذا صحيح بالنسبة إلى «المدينة المستديرة» في بغداد، التي زالت مع الأسف، والتي تمكن اعادة تكوينها سنداً للنصوص، بأشكال مختلفة نوعاً ما. وهذا يصحُّ أيضاً على سامراء أو على الرقة في ذات المقاطعة

العراقية، وهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى المدن التي تأسست في تونس وفي مصر، على يد الفاتحين الفاطميين، أمثال المنصورية والمهدية، وخاصة القاهرة. وإذاً لا يمكن القول بأن مؤسسي المدن الاسلامية الوسيطية لم يهتموا أبداً بتنظيمها، وذلك بمقدار ما تحدثنا التواريخ بهذا الأمر، في كل من هذه الحالات، و«الخطط» المرسومة مسبقاً، والبرامج الموضوعة من أجل أهداف واضحة، بمعونة مهندسين مبدعين، وحتى بعد الأخذ بعين الاعتبار، القرائن الفلكية، التي سوف تتحكم، بحسب طالعها، في مصير المدينة الجديدة.

ولكن لماذا، ضمن هذه الشروط ما تزال شبكات الطرقات الضيقة تُشاهد اليوم في فاس وفي دمشق، حتى أصبحت من مميزات مدن البلدان الاسلامية؟ هذا الوضع لا يمكن إلّا أن يكون نتيجة تحولات حصلت بصورة تدريجية عبر العصور. وقد سبق، أن لوحظ، بحق، أن المدينة لم يكن لها، ملاك أو نظام، بالمعنى الصحيح، في الشريعة الاسلامية، وأن المأمور المكلّف بمراقبة شؤون الطرق لم يكن له من واجب إلّا فرض احترام حقوق كل فرد. ولأن السلطات كانت محصورة بين يدي الحاكم أو ممثليه لم توجد بلدية، بل أملاك خاصة بسكان المدينة، وكان دور الحاكم «البلدي» الوحيد الذي سبقت الاشارة إليه هو منع أي مسلم من الحد من حرية الآخرين من المسلمين، وخصوصاً منع المرور الحر في الشارع. وإذاً فقد ترك مفهوم المنفعة المشتركة لتقدير كل شخص يقوم بوظيفة، ولم يكن هناك أي مبدأ مثلاً يجبر «المحتسب» على أن يحتفظ للشارع بخطه المستقيم: المهم فقط هو امكانية التجول فيه. وإذا أضفنا إلى هذا أن البيوت كانت في الوسط المسلم، منظمة، بحسب اتساعها الداخلي، حتى تلائم حياة عائلية أو قبلية منطوية على نفسها، وأنه كان من الطبيعي أن تقام إلى جانب كل بناية صفوف الدكاكين، فتغطي الواجهات، شرط أن تؤمِّن لها أيضاً، في المستقبل الايرادات اللازمة لاصلاحها، عندها نفهم كيف أن فخامة المجموعة قلّما كانت تُطلَب لذاتها.

إلّا أن الأماكن ذات المساحات الكبيرة، الأكثر عدداً في النسيج

السكني الوسيطي، مما سوف تصبح عليه فيما بعد، كانت استجابة لمطلب عملي، وجمالي بآنٍ واحد، ساحات واسعة، مصممة من أجل استعراض الجيوش أو لعبة البولو، ملاصقة مباشرة للقلعة أو لقصر الحاكم. وقد زالت هذه الساحات مع زوال جيوش الفرسان.

وساعدت فترات الفوضى من جهة أخرى، على تجمع البيوت ضمن أحياء محمية لا يُوصَلُ إليها إلاّ عبر طريق مسدود، يمكن تسكير مدخله عند مجيء الليل. وقد انضافت هذه الحاجة إلى الأمن إلى مفاعيل الأحكام القضائية والعادات المعيشية، لكي تساعد على قيام نمطٍ من المساكن ذات المحاور الكثيفة وغير المنظمة تؤدّي إليها زواريب ضيقة ومتعرجة حيث لا يمرّ إلا المشاة وحيوانات حَمْل الأثقال، بعد التخلي عن العربات ذات العجلات، ولم تُلحظ الظاهرة، مع ذلك إلا جزئياً، في المدن التي استثارت، فضلاً عن ذلك، اهتمام الملوك ففرضوا فيها بعض برامج البناء من أجل أن ينظّموا فيها القسم الملكي الخاص. من هنا كانت المظاهر التي ما تزال نعرفها، في حقبات متأخرة جداً، خاصةً في اصفهان في العصر الصفوي (القرن السابع عشر) حيث ابتكر الشاه عباس مجموعاً متماسكاً بديعاً، من أجل احاطة موقع قصره. وبالمقابل إذا كان الملوك قد أهملوا مدينة أُسست سابقاً لخدمتهم، أو إذا نقلوا اقامتهم وتوطّنوا في قلعة، كما في القاهرة، فإن هذا كان كافياً لأن ترى المدينة ترتيبها النبيل الأول يذوي بفعل الخراب ونهب عناصرها الأكثر روعة وهيبة.

وفيما خصّ الأبنية بالذات، كان الجامع هو البناء الأول في كل بلاد الاسلام، ويقصد هنا «الجامع الكبير» المخصص للتجمع الشعبي الذي تتم فيه وما تزال، صلاة الظهر من كل يوم جمعة. كل مسلم يستطيع أن يؤدّي الصلوات الخمس اليومية حيث يشاء، ووحده عند اللزوم، أمّا صلاة الجمعة فهي، اجبارياً، صلاة جماعة. وظهرت أوليات الجوامع الكبرى الضخمة أيام الخلفاء الأمويين، في أواخر القرن السابع وفي مطلع القرن الثامن، بآنٍ واحد، في المدن التي نشأت بعد الفتح أمثال البصرة والكوفة والفسطاط، ثمّ واسط فيما بعد، وفي المدن القديمة المؤسْلَمة أمثال دمشق وحلب



النور فيما بعد هنا أو في مكان آخر، كانت لها في الغالب ترتيبات مختلفة. ومن جهة أخرى، أخذت مساحة الجوامع الكبيرة تزداد اتساعاً بمقدار ما أخذت المدن تنمو، لأن مثل هذا المبنى، الواحد في كل مدينة في أزمنة الاسلام الأولى، يُفترَض به أن يتسع لكل السكان الذكور في هذه المدينة، التي يتيح اتساع جامعها لمعرفة عدد سكانها تقريباً. وعلى كل يبقى من المؤكّد أن هذا الأسلوب الأخير، الصعب التطبيق، لا يصحّ، مع ذلك، إلا بالنسبة إلى التجمعات الوسطى مثل قرطبة. ولكن المشكلة تصبح أكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بعاصمة كبغداد التي كانت مؤلفة من عدة محاور سكنية متجمعة لكلٍ منها جامعه الكبير، على نسق ما سوف يصبح القاعدة في الأزمنة المتأخرة، مما سوف يضاعف عدد الجوامع ذات المنبر، المماثلة في أغلب الأحيان، بعد ذلك، للجوامع البسيطة في الأحياء.

كان الجامع الكبير مكان عبادة، في جميع الأحوال، ومنذ البداية، وسرعان ما أصبح مكان تعليم. هنا كان الفقهاء يجمعون، في حلقات تتحلّق حولهم، تلامذتهم ليدلوهم على العلوم الدينية، علم السنة النبوية وعلم الشرع بصورة أساسية. وكان التعليم، بنوع من الأنواع مراقباً من قبل السلطات، فلم يكن الاشتراك فيه مسموحاً لأتباع العقائد التي تقع على الهامش قليلاً، سواء كانوا من الفلاسفة أو المعتزلة العقلانيين، وحتى من الصوفية. ولكن الحياة العقلية المتمركزة في المعبد الرئيسي لكل مدينة، كانت كذلك تنتشر في مجمل الحي الذي يحيط بالجامع الكبير، وهو على العموم كان حياً تجارياً. والجامع لم يكن يضم فقط، وسط الدكاكين، عدداً من الكتاتيب Oratoires الصغيرة تعلم فيه التعاليم الأقل رسمية، بل إن الجماهير التي كانت تسارع إليه كانت توعظ أيضاً من قبل وعّاظ ذوي نزعات متنوعة، حتى ولو كان نشاطهم محدوداً أو مقصوراً، أو حتى ممنوعاً، من قبل السلطة عندما كان يعتبر مخالفاً للتوجيه الحكومي: من بين هؤلاء الوعاظ وجد، إلى جانب الصوفية، دعاة بحقٍ يعملون ضد النظام القائم.

وانطلاقاً من القرن الحادي عشر الثاني عشر، أو حتى قبل ذلك، بحسب المدن، برزت فيما بعد، بشكل أبنية، مرة مستقلة عن الجامع

الكبير، ومرة ملاصقة له، منشآت متخصصة بالتعليم، الفقهي خصوصاً مدارس. وكانت تستفيد من ريوعات الاوقاف المخصصة لها والتي منها يدفع للاساتذة وينفق على الطلاب.

وفي أغلب المدن، في الشرق الأدنى، بُنيت هذه المدارس داخل وأيضاً خارج جدران السور. وكان يعود الفضل فيها إلى شخصيات كبيرة، إنْ لم يكن إلى ملوك أرادوا استخدامها لنشر سياسة معينة. كما وقد يؤسسها تجار أغنياء أو غيرهم من الشخصيات غير الرسمية. وكانوا يبغون من ورائها تشجيع المدرسة الفقهية الدينية التي هم من أتباعها. وأصبحت المدارس، انطلاقاً من القرن الثاني عشر تقريباً، عنصراً ضرورياً في المظهر المديني، وبذات الوقت مراكز ثقافية، ودينية ناشطة جداً لتؤمّن تدريب الفقهاء المستقبليين. وقد لاقت هذه المدارس التشجيع القليل أو الكثير، بحسب المناطق. وكانت سوريا مثلاً هي الأرض الأفضل، في حين عرفت ازدهاراً أقل أهمية في مصر، أو حتى في العراق، هذا فضلا عن المغرب، حيث انتشرت في وقت متأخر جداً. وما تزال الظروف التي شجعتها أو مَنعت نموها تحتاج إلى ايضاح، على الرغم من امكانية تبينها في بعض الأحوال.

وبالتوازي ظهرت، في أكثرية المدن، زوايا ذات تسميات متنوعة تنمّ عن وقائع بذاتها متغيرة، وذلك إلى جانب الزوايا الصُوفية، حيث كان المريدون، من أجل تمارينهم الروحية اليومية، يتحلّقون كأعضاء «سلك» حول شيخهم. وتجب الاشارة إلى دور الضيافة التي كانت تؤوي المسافرين الذين تخلّوا عن الدنيا نوعاً ما. وكانت هناك أبنية أكثر تواضعاً تؤوي أيضاً أناساً أتقياء ينشرون عقيدتهم ضمن عدد قليل من المريدين. هذه الأنماط المتنوعة من الأبنية التي تواجدت، وإنْ بعدد قليل، منذ القرن العاشر، تكاثرت ابتداءً من القرن الثاني عشر تقريباً، حالها كحال المدارس. ويبدو جلياً أنه في بعض الحالات، حاول الملوك الاستناد إلى الزوايا، وإلى المدارس، لكي يبثوا بين الناس آراءهم وتوجيهاتهم. كما

كانوا يأملون عن طريقها استجلاب الرأي العام، وتأليب الارادات الطيبة لصالحهم.

وإلى جانب هذه الأبنية التي كان يزورها رجال الدين وأفراد الشعب، من أجل التعبد أو تعلم العلوم الدينية، كان يقوم قصر الملك أو ممثله. وكان هذا القصر يقع، في الأزمنة الأولى ملاصقاً للجامع الكبير، لكي يسمح بالانتقال المباشر من بناء إلى آخر، ثمّ فيما بعد فصل القصر، كما ظهر ذلك في سامراء العباسية وفي القاهرة الفاطمية، ثم انتقل، فيما بعد أيضاً، إلى قلب القلاع التي اقتضتها المدن الرئيسية: لقد تجزّأت الامبراطورية العباسية، المركزية على العموم، إلى إمارات متعددة، أحياناً قصيرة العمر، وأصبحت العواصم الاقليمية كذلك أماكن محصنة فيها يمتنع الأمراء، الذين كانوا على الدوام يحارب بعضهم بعضاً. إن القصر القلعة كان في أغلب الأحيان بعيداً عن الجامع الكبير، حيث لم يعد الملك يرتاده إلّا في مناسبات نادرة، من أجل الأعياد الرسمية، لأنه كان له مصلاه الأميري الخاص، ذي الحجم المناسب، داخل مساكنه أو بالقرب منها. وكان ذلك استمراراً لعادات متبعة منذ زمن بعيد في بغداد حيث لم يكن الخليفة يخرج إلّا نادراً من مقره، الذي أصبح منذ القرن الحادي عشر يقع داخل سور محصن.

ويتضمن القصر عادةً جناحاً مخصصاً للحياة الخاصة وآخر يستقبل فيه العاهل خاصته والوزراء والزوار. وهذا لا يعني أبداً أنه يوجد بالضرورة، في كل قصر قاعة للاستقبال، بل على الأقل مجموعاً من الغرف الفخمة، فيها يقيم العاهل بصورة خاصة وتقع بعيداً عن المدخل الرئيسي: فلا يمكن الوصول إليها إلّا بعد اجتياز الباحات والبساتين، والممرات والأبنية المتنوعة.

لقد رأينا أن العاهل لم يكن يظهر إلّا نادراً جداً أمام زواره الذين يدخلهم الحاجب، بصورة خاصة، بعد اذنه، أو أمام مختلف الأعيان المساهمين في المقابلات الرسمية الأسبوعية أو النصف شهرية.

وبشكل أكثر ثباتاً، وبالعكس مما سبق، يظهر، في اطار الاستقبالات

الحميمة، تأثير الحكام الذين لم يكونوا يهتمون فقط بالمسائل السياسية، بل يقدّرون كثيراً اجتماعات التسلية من كل نوع، ذات الصفة الرياضيـة وأيضاً ذات الطبيعة الفكرية. وكان الملوك يلعبون دور نصير الآداب المكرمين للشعراء والموسيقيين، وأحياناً أصحاب النزعة الانسانية والعلماء الذين لا يخلون من نزعة فلسفية. ووجدت الفنـون والآداب دعماً في البـلاطات الملوكية. وخلال القرون الأولى كانت العاصمة الخليفية أو أيضاً، سامراء، خلال حقبة قصيرة، المركز الوحيد للثقافة: إليّها توافد الشعراء، حتى من الأقاليم البعيدة، يقدمون المدائح. هنا تجمّع الفنانون والحرفيون للعمل في البناء أو في الزينة للصروح الضخمة وكذلك لصنع التحف والملابس. وهنا أيضاً التقى العلماء والكتّاب الأكـثر شهرة. وفيـما بعد سـاعدت تجـزئة الأمبراطورية على انتشار هذه المراكز: فلم تلعب المدن الكبرى وحدها في اسبانيا والمغرب ومصر هذا الدور، بل شاركتها أيضاً أمهات المدن الاقليمية في سوريا، مع الحمدانيين في حلب مثلاً، ومدن ايران أو ما وراء النهر (ترانزوكزيان)، مع الأمراء السامانيين، والبهريهيين أو الغزنويين، وكذلك السلاطين السلجـوقيين، دون ذكر المدن التي سوف تصبح فيها بعد عواصم للزنكيين والأيوبيين وسلجوقيي ارضروم.

وهكذا عاش الفنانون والحرفيون والموسيقيون والشعراء والباحثون، في معظمهم من الانعامات والعطايا التي كان يمنحها إياهم كبار الحكام وصغارهم. وأهمية الرعاية الثقافية في الحضارة الاسلامية هي سمة بالغة الأهمية جداً. فالفن والثقافة غير الدينيين، كانا، بصورة كاملة تقـريباً، خاضعين للحكام. وعلى كلٍ احتفظ بعض المثقفين باستقلالهم، وكذلك أغلب رجال الدين، إذْ كان لهمْ، كما رأينا، وسائلهم الخاصة للعيش بفضل ثرواتهم الخاصة اضافة إلى المهنة التي يمارسونها، مما اتاح لهم الكتـابة، وأحياناً التعليم، في منازلهم الخاصة، دون الحاجة إلى استجداء الأعطيات. وكان بعض الشعراء ـــ والحدث أكثر ندرة ـــ يحتفظ ببعض الحرية أيضاً. وفي الاجمال على كلٍ، من المؤكد أن الأعمال التي أنجزها هؤلاء الرجال، حتى عندما لم يكونوا يستفيدون من العون الرسمي، لم تكن أبداً تتصف بالصفة الشعبية: فقد كانت مخصصة لطبقة من الناس الأغنياء، من أصول

متشعبة، حيث كانت النخبة المثقفة تتجاور مع المحظوظين من أصل وضيع، ولكن الجميع كانت تحدوهم رغبة مشتركة في العيش بمعزلٍ عن الجماهير التي يحتقرون.

٢ ـ الفن الاسلامي

رأينا أعلاه، ما هي الأسس المعقدة لمثل هذه الثقافة الدينية أو الانسانية كما يمكن أن تُعرَف من خلال مظاهرها الأدبية. والفن الذي بزغ من جهته، في الأبنية الفخمة، كما في التحف الأثاثية اللازمة للحياة اليومية عند الكبار، هل كانت له أصول مشابهة؟

لا تشابه على الاطلاق. إذْ في هذا المجال، كان التراث العربي شبه معدوم، باستثناء تراث الجزيرة العربية الجنوبية، والذي لم يبدُ أنه أثر تأثيراً كبيراً في الحجاز. فالفن الهندسي المعماري الذي ظهر في خلال القرون الأولى، خاصة في سوريا والعراق، إذْ ظلّ التعبير عنه محدوداً في الجزيرة، يقع فعلاً كامتداد للفنون التي ازدهرت سابقاً في البلاد المفتوحة من قبل الاسلام.

إن تنظيم الجوامع الكبرى الأولى يُفسَّر بتقليد الخطط التي كان معمولاً بها في العصور القديمة، في مختلف الاستعمالات، وكذلك من أجل احتياطات احتفال صلاة الجمعة وخطبتها الرسمية. فالمحراب مثلاً، وهو ثغرة يجلس فيها الامام عند إمامته صلاة الجماعة، اعتبر كمذبح الكنيسة إنما مصغراً. كما أمكن أيضاً طرح أصول أخرى، رأى فيها المسلمون، فيما بعد، رمز الوحدانية الاسلامية خصوصاً.

وأخيراً، في سوريا نشأ أولاً هذا الترتيب للجامع الكبير. وأُقيم البناء الاسلامي الجديد داخل باحة هيكل قديم لزوس، كان ما يزال مزوداً بناووسه Temenos، وبحسب ما هو أقرب إلى الواقع، بُنيت المساجد الكبرى الأخرى، حتى جامع المدينة، أو التي أُعيد بناؤها، في العصر الأموي، على نسق النموذج الدمشقي إلى حد بعيد.

حتى «قبة الصخرة» التي بُنيت في فناء معبد القدس القديم،

استمدت نفس النمط الموروث. وقبة الصخرة هي بناء من نوع خاص، نوع من المُذْخر يؤوي الصخرة التي صعد منها النبي في معراجه إلى السماء، والتي ترتبط أيضاً بذكرى ابراهيم. هذا البناء الشهير، الذي بُني لغايات ليست واضحة لدينا اليوم، كان، أكثر من غيره، صورة طبق الأصل عن الأبنية المسيحية المجاورة، إلّا أنه لم يقلّد فيها بعد. وعلى الرغم من أن بعض الأضرحة أو الأبنية التذكارية يمكن أن تشبهه، فلا بدّ أن نرى فيه نهاية تراث أو شكلاً انتقالياً. إنه يدل، على كل، على قوة التأثيرات التي كانت تمارس على فن العمارة الاسلامي، في الأزمنة الأولى.

كانت الأبنية المدنيّة، في ذلك العهد، غير مشهورة أو معروفة، مما يجعل صعباً أمرَ نسبتها إلى الأبنية القديمة. وعلى كل، إن قاعة الاستقبالات التي كانت تشكل في أغلب المساكن الأميرية عنصراً أساسياً، تدل هنا أيضاً على وجود تراث قد استمر. من ذلك أن قصراً كقصر «المشتى» في شرقي الأردن، والذي يدخل تماماً في عداد جملة المقرات المعروفة في «سوريا الكبرى» الأموية، أمكن أن يكون بناءً يدعيه فن الأعصر القديمة، في حين تدل التنقيبات الحديثة في آثار أموية كعنجر مثلاً على وجود نسخ أمين لمدينة قديمة، بطرقها المحورية وشوارعها ذات الأعمدة.

أمّا تزيين كل هذه الأبنية، سواء كانت دينية أم مدنية، فقد كان قريباً جداً من التزيينات القديمة أو البيزنطية. وهذا أكيد بالنسبة إلى الفسيفساء التي كانت وما تزال تزين جدران أروقة الجامع الكبير في دمشق، على شكل مأطورات[1] ذات تركيب بديع، كانت، بحسب ما هو مأثور، قد نُفِّذت على يد فنيين محليين برعوا قبل الاسلام، هذا إنْ لم يكن على يد فنانين جاءوا من الامبراطورية البيزنطية. وهذا ينطبق أيضاً على الفسيفساء التي تزين مختلف أقسام قبة الصخرة والمستوحاة إمّا من بواعث ساسانية وإمّا من بواعث بيزنطية منمنمة. وهذا يصحُّ أيضاً على النقوش المحفورة خارجياً في قصر المشتى، وعلى التماثيل والمأطورات الرخامية في قصر «خربة

(١) من إطار.

المفجر» قرب جرش، وأخيراً على بعض جدرانيات «قصر الجير» في سوريا، جدرانيات تكتشف فيها بقايا الفن البارثي والايقونات الاغريقية الرومانية.

لقد طوّر الفن الاسلامي سريعاً بعض سمات هذا التزيين، وهي زخارف من شأنها بصورة خاصة أن تبرز نمنمة المواضيع الزهورية، وتعطي مكانة جديدة للعناصر الهندسية الخالصة وتخفف، إنْ لم تُلغِ، تماثيل الأشخاص الأحياء. من هذه الرؤية تشكّل الزخارف من العصر الأموي نقلة بين فن العصور القديمة وفن الحقبة الاسلامية الخالصة.

وفيما بعد طُمس التراث القديم حتى ليكاد يكون غير معروف. إن الطابع الاسلامي للأنماط المعمارية ازداد بروزاً بمقدار تناسي النماذج القديمة وظهور تأثيرات جديدة محلية. إن التزيين الهندسي أو المنمنم قد انتشر في كل الأقاليم على الرغم من البدائل الاقليمية التي ظهرت هنا وهناك. فقد ائتلف بشكل متزايد، مع نمط جديد من الزخارف التجريدية، الناشئة عن أشكال الخطوط المتنوعة. أمّا الصور الرمزية، المحظورة تماماً في بلد كالمغرب، حيث يتم التقيد ببعض الأحاديث النبوية المتعلقة بها، فقد ظلّت تستعمل بصورة محدودة، على الرغم من الانتشار الذي عرفته المُصَغّرات في البلاد الايرانية التركية. وهكذا نشأ فن اسلامي حقيقي، ذو وحدة غير منازع فيها، يتوجّه نموذجه التزييني إلى العقل أكثر من توجهه إلى الاحساس.

ولكن على الرغم من هذه الروح التي كانت تحركه دائمًا، لم يتوقف هذا الفن عن التطور عبر العصور وهو يعكس المظاهر المتتالية أو المتزامنة للحضارة التي يمثل. والمثل الأبرز هو بدون شك الجامع الكبير الذي صوِّر، في ايران انطلاقاً من القرن الحادي عشر، ثم في الأناضول، فيما بعد ذلك بقليل، أشكالاً جديدة خاصة بالأنماط الفارسية والتركية لهذا المبنى الاسلامي حقاً. وهناك مثل آخر عن ذلك، هو ظهور مبتكرات أخرى معمارية خاصة وذاتية، خلال ذات الحقبة تقريباً، تلبية لاحتياجات تعدد العمارات التي تضم مدارس وزوايا. إن هيئة المدن قد تغيرت من جراء ذلك، في حين عرفت هذه الأبنية المتنوعة بدائل محلية، تلائم ذوق وتقنيات

الأبنية الخاصة بكل منطقة.

مثل عناصر الملاحظة هذه، التي نكاد نشير إليها هنا، هي التي تساعد على وضع المظاهر الفنية ضمن الشهادات والدلائل الكاشفة للتراث المتطور قليلاً قليلاً، عبر العصور، والمؤمن لذاتية مراكز الحضارة التي عرفها عالم الاسلام. وفي أغلب الأحيان استرعى الحدث، في السابق، انتباه المؤرخين الذين درسوا الفنون هذه، مركزين، منذ عدة سنوات، على تنوعها، وكذلك على الروابط «القومية» الخاصة بهذه أو تلك من المدارس. ولا يبدو أنهم توصلوا مع ذلك إلى وضعها في مكانها الصحيح، ضمن عوامل أخرى، عديدة تفعل فعلها في هذا المجال، كما في مجال الفكر، ومتعلقة أيضاً بالحقائق التاريخية والدينية بآنٍ واحد.

ويبقى علينا إذنْ أن نشير إلى تعددية المظاهر المتنوعة بتنوع كل مركز والمتزاوجة، في مجال العمارة كما في مجال الفنون الكمالية والاثاثية، مع الولع الاسلامي بالأبنية والأدوات التي قدّستها النقوش، غالباً، في هذا المعنى. ونحرص ألّا ننسى بأن انتشار الثقافة الاسلامية، نحو بلاد الغرب قد تم هو أيضاً، انطلاقاً من مراكز متنوعة، حيث ازدهرت مظاهرها المتعددة. وإذا لم يكن من موضوعنا معالجة ـــ حتى ولو باختصار ـــ نماذج هذا التأثير، ولا السبل التي سلكتها، فإنه يبقى واحداً من أفضل الاثباتات على حيوية حضارة أحدثت في أوروبا الوسيطية ردّات فعل أحياناً متضاربة، بحسب المظهر الذي صُوِّر عنها، والذي ما انفكّ يتطور من جهته، وفقاً لقوانينها، إلى أن حدثت اللقاءات الجديدة في العصر الحديث والمعاصر.



الخاتمة

حركات دينية، طموحات سياسية، توترات اجتماعية، بل واجتماعية اقتصادية، ونزعات خاصة اقليمية كل ذلك يشكّل إذاً العناصر التي نجدها متداخلة في الأحداث الرئيسية التي أصابت تاريخ العالم الاسلامي الوسيطي. وهي لم تنفك تتفاعل، عبر العصور، وفقاً لنماذج متنوعة، فقد ظهرت بقوة منذ السنوات الأولى في الاسلام. إن ظاهرة الفتوحات، التي يفسّرها بصورة أساسية وجود دين جديد ذي نزعة عالمية، لم تكن لتحدث لو لم يكن الخزان البشري، الذي شكّلته الجزيرة العربية، قد أخذ منذ زمن بعيد، يقدم للبلدان المجاورة شعوباً جديدة. وكذلك، في الأزمنة الأولى تضافرت ضرورات الحكم ومقتضيات الاسلام لكي تشكّل نظاماً أوتوقراطياً أصيلاً، تحد من استبداديته مراقبة رؤساء القبائل ويصطبغ بصبغة دينية لا تُنكَر. وفيما بعد حرصت الأنظمة المتتالية، دوماً على التأكيد على احترامها للاسلام، بل وعلى اعتبار نفسها وكأنها الوحيدة الملتزمة بسنّة النبي، مما لا يعني أن هذا الاهتمام كان هو الدافع الحاسم لفاعليه، الذين كانت تقودهم أغراضهم الشخصية، والذين كانوا مهيئين لاستغلال كل النقمات الكامنة.

إن «الثورة» العباسية الشهيرة التي حملت إلى الحكم، سنة ٧٥٠ أحفاد العباس والتي وضعت حداً نهائياً للخلافة الأموية هي أفضل مثال

على هذه الحالة. فالأمراء العباسيون الذين قاموا بها نجحوا في الحصول على تأييد الحركة الشيعية، بتظاهرهم بأنهم من سلالة النبي وأنهم، بفعل هذه الوراثة، معينون ليكونوا خلفاءه. . . واعتبروا أنفسهم الزعماء الوحيدين الشرعيين والمؤهلين الوحيدين لقيادة الأمّة في الصراط السوي، وهو أمر لم يكن عليه، برأيهم، سابقوهم من الأمويين، المتهمين بالفسق. ولم يكتفوا بهذه الذريعة الوحيدة، فاستغلوا أيضاً كره هؤلاء الموالي، الايرانيين والميزوبوتاميين، الذين لم يجدوا عند الخلفاء الأمويين المكانة والاعتبار المرجوِّين منهم. وأخيراً استولوا على السلطة بحيث أمكن اعتبارهم مجرد مغامرين طامحين. وإذا كانت العناصر الدينية والاجتماعية فعلاً هي المسيطرة في أسباب نجاحهم، فما هي قناعاتهم؟ هل استغلّوا الشيعية ببساطة، ثم أبعدوهم بعد انتصارهم بقليل، أم انهم تقاسموا فعلاً أفكار الحركة أو بعض أفكارها؟ من المستحيل الجزم بذلك. إنما على الأقل بالامكان محاولة تحديد الأهمية النسبية لأسباب انتصارهم، وبصورة خاصة البحث في توضيح الأصل الاثني والاجتماعي للزعماء الذين عاضدوهم.

وبذات الشكل، كان النظام المقام، من قبل الخلفاء الفاطميين في أفريقيا سنة ٩٠٩ نظاماً يدّعي أنه يتبع الصراط المستقيم «حقاً» وذلك باعطائه السلطة إلى ورثة الرسول الحقيقيين. . ولا يقلُّ عن ذلك صحة أن الشك يحوم حول نسب أول هؤلاء الخلفاء الذي يرى فيه بعض المؤرخين مجرد داعية لا يمتُّ بأية صلة إلى العائلة العلوية، ولا تُعرَف كذلك حقيقة أصل الخلفاء اللاحقين المنازع بهم من قبل خصوم هذا النظام. ونعرف من جهة أخرى أن النظام الفاطمي استفاد، لكي يترسّخ، من دعم قبيلة بربرية، هي قبيلة القطامية Kutama، وبدونها لم يكن لهذا النظام أن يرى النور: ما هي غاية هذه القبيلة، هل كانت بعث الاسلام الحق أم ممارسة سيطرتها الذاتية؟

والذي يصحُّ بالنسبة إلى النظام الفاطمي يصحُّ أيضاً بالنسبة إلى عدة ثورات ونطرح بشأنها السؤال التالي: هل سببها العميق هو القناعة الدينية لدى أتباعها، أم الطموح الشخصي لدى زعمائها أم الوضع السيىء جداً

لمجموع اجتماعي؟ لقد رأينا أن الخصومات لكل نظام قائم، في الاسلام الوسيط، كانت تترجم تقريباً بصورة «هرطقة». في الزمن الأول، في ايران، اعتنق الثائرون عقائد ايرانية غير اسلامية. مثال ذلك شخص اسمه «المقنع»، وفيما بعد، عند منعطف القرن الثامن والقرن التاسع، قام بابك [الخرمي] الذي كان، عند البعض، من الشيعة، كما وكان عند آخرين، تجسيداً للأنبياء القدامى، بعمل اجتماعي ملحوظ. وفيما بعد، وضع الثوار أنفسهم تحت راية «هرطقة» اسلامية وليس خارج نطاق الاسلام: مثل ذلك حالة «الزنج» وهم عبيد سود، في العراق الأسفل، وكان زعيمهم يدّعي أنه من نسل علي. ولكن المسألة تبقى دائمًا: هل إن الدافع العميق كان النقمة الشعبية، نقمة جماعة اجتماعية، أم بتأثير رقابة دينية تحاول أن تقود المحرومين.

هذا الشرح الأخير، يصحُّ من دون شك، على المحاولات الاسماعيلية، سواء كانوا قرامطة في سوريا وفي الجزيرة العربية أو حتى فاطميين . ولكن فيما خصّ ثورة اقليمية، كثورة الزنج، نميل إلى حذر أشد. فهؤلاء الأقنان، المجبورون على العمل في المستنقعات الموبوءة، المشغولون بأحوالهم المادية، لم يكونوا إلاّ على اطلاع خفيف بالايديولوجيا التي كان زعيمهم يدعي أنه ينتمي إليها. وهذا الأخير ربما كان مدفوعاً بوصوليته أكثر مما كان مدفوعاً بقناعاته الذاتية. إن التوترات الاجتماعية، ليست مما يُستهان به، خصوصاً متى عُرفت إنها، من دون شك، في أساس تحرك هؤلاء الحكام، في سيستان، الذين كانوا يلقبون بالصفاريين، اشتقاقاً من اسم ممثلهم الأول الذي كان صَفّاراً (مبيضاً) في مهنته، ولكن الطامحين الشيعة قاموا أيضاً في منطقة بحر قزوين، من جهة، ثمّ في اليمن من جهة أخرى. ويبدو أن بُعْدَ هذه المناطق، بصورة خاصة، فضلاً عن طبيعتها الجبلية التي تجعل منالها صعباً، هو الذي حفّزهم على اختيار هذه المناطق كأماكن تواجد. أمّا ما حصل في اسبانيا المسلمة، فقد كان بآنٍ واحد، بسبب الخصومات الطبقية التي كانت تقسم العرب في الشرق، وبسبب خصوصية السكان، في هذا الاقليم الحدودي، دون أن يكون أي

دور لأية ايديولوجية ، في الحركة الانفصالية التي قام بها الأمراء الأمويون في الأندلس.

إن خصوصية المناطق الحدودية، هي بالواقع عنصر يجب اعطاؤه أكبر الحساب، وهو الذي كان إلى حدٍ بعيد، سبب تجزئة الامبراطورية الاسلامية الأولى، وسبب انشقاق مختلف الأقاليم، ابتداءً من اسبانيا المسلمة وصولاً إلى المغرب (بنو رستم، والأدارسة، والأغالبة) وإلى مناطق أخرى كمصر وما وراء النهر (ترانزوكزيان) وخراسان . إلى هذه الخصوصية تُضاف الحالة التي خلقتها في الشرق، وأيضاً في الغرب، عناصر بدوية، أو ببساطة تسلل الأغراب الداخلين بصفتهم العسكرية. أغراب متأقلمون كان مثلاً الاتراك بقيادة سبستكين الذين أصبحوا فيما بعد الغزنويين. هؤلاء الغزنويون، الذين اشتهروا باستيلائهم على الهند، لعبوا أيضاً دوراً مهمّا بقيامهم بمحاربة الحركة الشيعية في ايران، وبمعاضدتهم لجهود خلفاء بغداد في صراعهم ضد « أمراء الأمراء » البويهيين من ذوي الميول الامامية. وكان لتوجههم على الصعيد العقائدي ــ لاسباب تبقى محتاجة إلى الايضاح ــ آثار مهمة على التطور السياسي في الشرق الاسلامي. أمّا السلاجقة فكانوا بالعكس غزاة، لم يكتفوا بالسيطرة على ايران، بل تقدّموا نحو العراق، فحصلوا سنة ١٠٤٥ على تثبيت الخليفة لهم، بعد أن خلّصوه من الأمراء البويهيين المزعجين. وأصبح السلاطين السلاجقة سادة جدداً للأقاليم الشرقية، وحماة المذهب السني، وحصلوا بهذه الصفة على لقب « ملوك الشرق والغرب ». وحاربوا الفاطميين في سوريا، وأعادوا فتح طريق الحج. ولا يستطيع أحد أن يجزم بمقدار اخلاصهم في سنيتهم، ولكن الأمر المهم، هو أنهم لم يكونوا قادرين على التحكم بمثل هذه الأمبراطورية الواسعة، دون أن يتخذوا موقفاً من المسائل الدينية.

وربما كانت أمثلة الدول التي قامت في المغرب من قبل المرابطين أولاً، ثم الموحدين أكثر دلالة. فالفريقان كان لهم لون ديني خاص. فباسم الاصلاح ــ وداخل اطار المذهب السني ــ قام الحكام الجدد: بَدْو صحراويون بالنسبة إلى الأولين، وجبليون برابرة بالنسبة إلى الآخرين، بتأسيس

امبراطوريات شملت ما تبقى من اسبانيا المسلمة. وبخلاف ما حصل في الشرق، لعبت الايديولوجيا رسمياً دورها في تنظيم نظم الحكم التي تحكم بظهورها تدخل عناصر عرقية جديدة.

مشاكل دينية وطموحات شخصية تضافرت أيضاً، هذا إذا نظرنا، في الشرق إلى وظيفة الملوك الذين تولّوا محاربة الصليبيين. هل التقوى وهل القناعة هي التي جعلت نور الدين مثلاً، يكرم رجال الدين الاحناف والشوافعة، وجعلته يبني المدارس والزوايا؟ أم أنه كان يسعى إلى زيادة هيبته وتقوية سلطته، بتجنيد كل الطاقات من أجل محاربة الكفار؟.

وبهذا المعنى ذاته، بُحِثت حديثاً شخصية صلاح الدين. فقد لوحظ، فعلاً أن هذا الملك، منذ اللحظة التي استلم فيها إرث معلمه نور الدين، امتنع عن أي عمل ضد الصليبيين، إلّا أنه قام بغزوات متنوعة ضد صغار الملوك المسلمين من أخصامه، بحيث قوّى ووسّع مملكته السورية، في حين كان رجال الدين يطالبون باسترداد القدس. ولكنه بعد أن نجح في حروبه المتنوعة فقط، قرر أن يستمع إلى الفقهاء والقضاة، وأن ينقلب ضد الصليبيين حيث دحرهم في حطين. هل كانت مقاومة الصليبيين حقاً، كما قيل حتى الآن، هي غايته، أم أنها كانت مجرد مظهر من مظاهر سياسة السيطرة؟ يصعب الجواب على مثل هذا السؤال الذي يشكّل بالواقع مشكلة مفتعلة. في الحقبة التي تعنينا، كان الدفاع عن الاسلام ضد الفرنجة يمثل اهتمام المسلمين الأول. وكان أفضل سبيل للحصول على الاعتبار هو تكريس النفس لهذا الصراع. وإذاً لا يمكن بالتالي، تصور لا مبالاة صلاح الدين، تجاه هذه القضية أو تصور جعله أيّاها في المرتبة الثانية. وحدها الواقعية السياسية كان يمكن أن تحمله على تأجيل الهجوم ضد الصليبيين إلى ما بعد تقوية سلطته الذاتية. أمّا سبر قناعاته الذاتية، فلا أحد يستطيع أن يدّعي القيام بها.

وكذلك يصعب أيضاً فهم طبيعة التوترات الداخلية في أية مدينة. إن المشاكل الاجتماعية والدينية متداخلة هي أيضاً وبشدة. فالمواجهات بين الفرقاء المتخاصمين، أو بين عناصر شعبية ترتدي في الغالب مظهراً دينياً.

وهذا ما حصل في بغداد خاصة أيام الحقبة البويهية (٩٤٥ـ ١٠٥٩) وأيضاً في بداية الحقبة السلجوقية. فقد اصطدم السنة والشيعة، طيلة الحقبة الأولى، ثمّ اصطدم الأشاعرة والحنابلة طيلة الثانية. ولكن الحنابلة كانوا ينتقون أتباعهم على العموم من الشعب. في حين كان الشيعة مدعومين من قبل التجار الأثرياء في المدينة. وقامت مواجهات أخرى، مثلاً، تلك التي وقعت بين جماهير بغداد وجيش المأمون بين سنة ٨١٣ و ٨١٥ ولم تكن تُعزَى فقط إلى مفاعيل الخصومة الشخصية التي قامت بين الأخوين العدوين، ولدي هارون الرشيد. وأحيانا أُشير إلى عداوة بين العناصر العربية والايرانية، ويبدو أن هناك حقاً شيء آخر : إن السياسة الدينية للمأمون ، الذي لم يكن يتبع الخط السني التقليدي، لا في الشأن العقائدي، ولا في مفهومه للخلافة، أخذت تلاقي في العراق عداءً دفع عامة الشعب إلى مساندة قضية سلفه بعنف. .

وظهر أيضاً بجلاء أكبر أن الصراعات، التي حدثت في القرن الثاني عشر، في مدن سوريا، التي أعادها السلاجقة إلى حظيرة الخلافة العباسية، كانت بصورة أساسية سياسية دينية. فالاسماعيليون، رغم صلابتهم، أُجبروا على الصمت، وأحياناً بقسوة وعنف، إذ في دمشق خاصة، ذُبحوا بدون شفقة، ولكن الجهود المبذولة من قبل بعض الأعيان ـ وهم بالمناسبة من رجال الدين ومن القضاة، من أجل السيطرة على مدنٍ قلّما كان للسلطة المركزية فيها أي أثر: مثل سوريا الشمالية أو الساحل، في وقت انتقال عصيب بين النظام الشيعي والنظام السني ـ هذه الجهود كانت استجابة بآنٍ واحدٍ، لمصالح طبقة ولاهتمامات ايديولوجية.

كل حدث، وكل حركة، سواء كانت ثورة باسم سلالة ملكية، أم صداماً داخلياً، يجب بالتالي تحليله بدقة، دون أن نستطيع مقدماً الحكم على الحوافز على الأسباب الغالبة. إن تاريخ الاسلام يطرح من هذه الزاوية مسائل معقدة بصورة خاصة، تعود لسببين أساسيين. فمن جهة، إن الدين الاسلامي لا يظهر كمجرد عقيدة روحية، بل هو متحكم بكل مظاهر الحياة، الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، داخل الامبراطورية

التي أخضعتها الظروف التاريخية إلى الشريعة الواحدة، لهذه العقيدة. ومن جهة أخرى، إن التوازنات الاجتماعية كانت دائماً تحت رحمة مجيء عناصر شعبية، سواء كانوا مرتزقة أم فاتحين آتين من سهوبهم البعيدة. ولكن التمسك بالاسلام وباللغة التعبدية، التي أصبحت لغة الثقافة حفظتا وحدة أعمق لم تكن تصدق في مثل هذا المجموع المركب، المستعد دائماً لأن يتجزأ، والذي ظلّ، رغم كل الانشقاقات وكل البدع، عالماً عربياً واسلاميا. وحدها الحقبة « الحديثة » التي جُعِل بدؤها في القرن السادس عشر والتي بدأ الاعلان عنها في القرن الثالث عشر، شاهدت فيه قيام مساحات ثقافية oures Culturelles، لم تكن اللغة العربية فيها الأداة الادبية الوحيدة، وحيث عرضت المشاكل الكبرى، بعد ذلك، بأشكال مختلفة نوعاً ما.

وكذلك أيضاً، إذا اكتفي بالحقبة « الكلاسيكية » في الاسلام، يتوجّب على المؤرخ، دون أن يرفض أي شيء من دراسة الأحداث التي تواجهه اولاً، أن يظهر بمظهر الرجل المحفوز بفضول وبحب استطلاع متنوعين. وهذا يعني بقول آخر إنه يجب أن يكون مؤرخاً للدين الاسلامي كدين وللعقائد اللاهوتية، والشرعية والسياسية التي تنبثق عن هذا الدين، كما عليه أيضاً أن يكون بذات الوقت مؤرخاً للحضارة الاسلامية، تحت مظاهرها المتنوعة، الفكرية والمادية، ومؤرخاً لعالم الاسلام الأول، المتعدد التركيب أصلاً ، وكذلك للتوسعات وللتحولات اللاحقة، التي عرفها فيما بعد هذا العالم، الكثير التنوع دائماً.

إن المسائل التي تطرح نفسها عليه هي المسائل التي يلاقيها كل مؤرخ، ولكن مظهرها الديني يجب أن يكون دائماً حاضراً في ذهنه، بمناسبة عالم يتوجّب فيه أولاً معرفة الحد الذي تحكمت فيه الايديولوجيا الدينية بتطور المجتمع والدول، وكم الهمتها أو أثّرت فيها. لقد اتخذت مواقف مختلفة، وأحياناً متناقضة بعنف، من قبل الباحثين في الاسلاميات الذين وجدوا هذا السؤال في كل مبحث من مباحثهم.

وهناك أجوبة أخرى قدّمها الاسلام بالذات الذي طمح، وما يزال

يطمح اليوم غالباً، إلى التحكم في كامل سلوك أولئك الذين يدينون به، سواء في حياتهم الخاصة أو في حياتهم العامة، إلى درجة أن بعض المسلمين لا يسلّمون حتى بأن أعمالهم يمكن أن يكون لها حافز غير الحافز الديني. يوجد هنا إذاً مسألة أساسية، يختلف حولها المستشرقون، والمسلمون في الغالب أيضاً ، ويتوجب على المؤرخ أن يبحثها من جميع وجوهها. وهو عند طرحها يضطر إلى التساؤل: هل يوجد أم لا فكرٌ اسلامي، وثقافة اسلامية، وفن اسلامي، واقتصاد اسلامي، وحضارة اسلامية؟ تساؤلات تبقى دائمًا معلّقة ، ويجاب عليها أحيانا بمناقشات مفيدة أو عميقة، موشّاة بمقتضيات سياسية، منذ يقظة القوميات، ولكن لا يمكن استبعادها وقد حاولنا نحن أن نبين أن الرؤية التاريخية الصحيحة، التي تنطلق من الوقائع، يمكن أن تلقي عليها أضواء مثمرة.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Encyclopédie de l'Islam, 1^{re} éd., Leyde, 1913-1942 ; 2^{e} éd. en cours, Leyde, 1954 et suiv. (atteint la lettre K) ; SAUVAGET (J.), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, éd. refondue et complétée par CAHEN (Cl.), Paris, 1961 ; BOSWORTH (C. E.), *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967 ; PEARSON (J. D.), *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge, 1958, et suppléments en cours ; *Abstracta islamica*, supplément à la *Revue des études islamiques*.

MASSÉ (H.), *L'Islam*, Paris, 1945 ; SOURDEL (D.), *L'Islam*, Paris, 1976 ; SOURDEL (D.), *Histoire des Arabes*, Paris, 1976 ; GAUDEFROY-DEMOMBYNES (M.), *Les institutions musulmanes*, Paris, 1946 ; GARDET (L.), *La cité musulmane*, Paris, 1961, et *L'Islam, religion et communauté*, Paris, 1967 ; SOURDEL (D. et J.), *La civilisation de l'Islam classique*, Paris, 1976 ; CAHEN (Cl.), *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, 1970 ; FOLZ (R.), *De l'Antiquité au Moyen Age*, Paris, 1973 ; CAHEN (Cl.), *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, 1977 (recueil d'articles).

CHAPITRE I

Sur l'islam et sa doctrine, la meilleure introduction reste sans doute celle de GAUDEFROY-DEMOMBYNES (M.), *Mahomet*, Paris, 1957, qui fournit une bonne documentation de base. Mais sur le problème de Mahomet, de sa personnalité, de son comportement, on consultera RODINSON (M.), Bilan des études mohammadiennes, dans *Revue historique*, CCXXIX, fasc. 465, 1963, p. 169-220, ainsi que RODINSON (M.), *Mahomet*, Paris, 1961 ; BLACHÈRE (R.), *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952 ; WATT (W. M.), *Mahomet à La Mecque* et *Mahomet à Médine*, Paris, 1958 et 1969 ; GABRIELI (F.), Portrait de Mahomet, apud *Mahomet*, coll. « Le Mémorial des siècles », Paris, 1965.

Sur les rapports de l'islam et des autres religions monothéistes il n'existe pas de mise au point récente. Voir encore ANDRAE (T.), *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. fr., Paris, 1955 ;

MASSON (D.), *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris, 1958 ; MOUBARAC (Y.), *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958 ; MICHAUD (H.), *Jésus dans le Coran*, Neuchâtel, 1960.

Sur l'influence possible du judéo-christianisme voir : SCHOEPS (H. J.), *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949. Des tentatives récentes, très contestables, ont été faites, soit pour rattacher l'islam à un messianisme judaïsant (CRONE (P.) et COOK (M.), *Hagarism, the Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977), soit pour retrouver dans le Coran la trace d'un christianisme archaïque (LÜLING (G.), *Über den Ur-Qur'ân*, Erlangen, 1974).

Sur les conquêtes, voir les exposés généraux de SOURDEL (D.) *apud* FOLZ (R.), *De l'Antiquité au Moyen Age*, Paris, 1973 ; CAHEN (Cl.), *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, 1970 ; les réflexions de BOUSQUET (G. M.), Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe, dans *Studia Islamica*, VI, 1956, p. 37-52 ; ainsi que GABRIELI (F.), *Mahometto e le grandi conquiste arabe*, Vérone, 1967.

Sur la situation au début des conquêtes, voir en particulier l'ouvrage de SHABAN (M. A.), *Islamic History A.D. 600-750 (A.H. 132), a new interpretation*, Cambridge, 1971.

Sur les tributaires en général : FATTAL (A.), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, 1958. Sur l'organisation fiscale : LOKKEGARD (F.), *Islamic Taxation in the classic period*, Copenhagen, 1950, et DENNETT (C.), *Conversion and the Poll Tax*, Cambridge (Mass.), 1951.

Sur les mouvements littéraires : PELLAT (Ch.), *Langue et littérature arabes*, Paris, 1955 ; WIET (G.), *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966.

CHAPITRE II

Sur les problèmes du nomadisme et de l'urbanisation voir surtout DE PLANHOL (X.), *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968 (avec la bibliographie), ainsi que MARÇAIS (W.), L'islamisme et la vie urbaine, dans *Articles et conférences*, Paris, 1961. Tenir compte de CAHEN (Cl.), Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen Age, dans *Islamic Civilisation, 950-1150* (D. S. RICHARD ed.), Oxford, 1973 ; BOSWORTH (C. E.), The Barbarian Invasions : the Coming of the Turks into the Islamic World, et LE TOURNEAU (R.), Nouvelles orientations des Berbères d'Afrique du Nord, 950-1150, dans le même recueil.

Sur l'évolution des principales villes, voir *Encyclopédie de*

l'Islam (2e éd.), art. Baghdad, Dimashk (Damas), Fas, Fustat, Halab (Alep), al-Kahira (Le Caire). Noter les études de SAUVAGET (J.), *Alep*, Paris, 1940, et TORRES BALBÁS (L.), *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, s. d. (1970). Voir aussi HOURANI et STERN (ed.), *The Islamic City*, Oxford, 1970, et WIRTH (E.), Die orientalische Stadt, dans *Saeculum*, XXVI, 1975, p. 45-94.

Sur le milieu arabe anté-islamique, voir, outre les ouvrages de WATT (M. W.) sur Mohammed mentionnés au chap. I, l'exposé de RODINSON (M.), L'Arabie avant l'Islam, dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire universelle*, II, Paris, 1957, p. 3-36.

Les problèmes économiques ont attiré l'attention depuis quelques années, voir CAHEN (Cl.), L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval, dans *Studia islamica*, III, 1955, p. 93-116, et les diverses études qui paraissent dans le *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Leyde). L'exposé général récent de ASHTOR (E.), *A Social and Economic History of the Near East in the Medieval Age*, Londres, 1976, est une tentative intéressante, mais un peu prématurée, reposant sur des études préliminaires elles aussi parfois contestables (notamment ASHTOR (E.), *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, 1969). De même LOMBARD (M.), *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, 1971, pose des problèmes importants, mais doit être utilisé avec prudence. Une série d'études, intéressant surtout les différentes régions du monde islamique, se trouvent réunies dans *Handbuch der Orientalistik* (hsg. von B. SPULER), I. Abteilung, VI. Band, VI. Abschnitt, *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in islamischer Zeit*, Leiden, 1977.

Sur le commerce : HEYD (W.), *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, trad. fr., Leipzig, 1885 (réimpr.) ; LABIB (Y.), *Handelgeschichte Aegypten in Spätmittelalter*, Wiesbaden, 1965 ; *Islam and the Trade of Asia* (D. S. RICHARDS ed.), Oxford, 1970 ; HOURANI (G. F.), *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Beyrouth, 1963. Sur l'organisation commerciale : UDOVITCH (A. L.), *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970. Sur les techniques bancaires, la récente mise au point de ASHTOR (E.), Banking Instruments between the Muslim East and the Christian West, dans *The Journal of European Economic History* (Rome), 1, 1972, p. 553-573, outre les remarques de RODINSON (M.), *Islam et capitalisme*, Paris, 1966. Sur la Geniza du Caire, GOITEIN (S. D.), *A Mediterranean Society*, vol. I : *Economic Foundations*, Berkeley-Los Angeles, 1967.

Sur les marchés : CHALMETA (P.), *El señor del zoco en España*, Madrid, 1973, et *Enc. Islam* (2), art. hisba. Sur les souks et bazars il existe de nombreuses études régionales, de caractère archéologique ou géographique. Voir notamment WIRTH (E.), Zum

Problem des Bazars, dans *Der Islam*, 51, 1974, p. 203-260 et 52, 1975, p. 6-46. Sur les marchands juifs voir la dernière mise au point de ASHTOR (E.), Aperçus sur les Radhanites, dans *Revue suisse d'histoire*, 27, 1977, p. 245-275 (qui renvoie aux études antérieures).

CHAPITRE III

Sur les aspects de l'islam et l'élaboration de la doctrine, les deux ouvrages de base sont, outre GOLDZIHER (J.), *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. fr., Paris, 1920 (dépassé sur certains points), LAOUST (H.), *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, et WATT (W. M.), *The Formative Period of the Islamic Thought*, Edinburgh, 1973.

Sur le droit : SCHACHT (J.), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964 (comporte une bibliographie détaillée). LAOUST (H.), *Le traité de droit d'Ibn Qudama*, Beyrouth, 1950, est un exemple de traité hanbalite. On peut lire aussi Ibn Abi Zayd AL-QAYRAWANI, *La Risala*, texte et trad. fr. par L. BERCHER, Alger, 1952.

Sur les problèmes de méthodologie, on peut se reporter à TURKI (A.), *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane*, Alger, 1975, et, pour une période plus tardive, à LAOUST (H.), *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki-al-din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, 1939.

Sur le rôle social des juristes : LAOUST (H.), Le hanbalisme sous le califat de Bagdad, dans *Revue des études islamiques*, 1959, p. 67-128, ainsi que HALM (H.), *Die Ausbreitung der safi'itischen Schule*, Wiesbaden, 1974.

Sur la science des traditions : GUILLAUME (A.), *The Traditions of Islam*, Oxford, 1924.

Sur la théologie en particulier : GARDET (L.) et ANAWATI (M. M.), *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, est toujours valable. Sur les premières discussions : WATT (W. M.), *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948, *Enc. Islam* (2), art. Kadariyya. Le mu'tazilisme a fait l'objet d'un exposé d'ensemble de NADER (A.), *Le système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth, 1956, dont l'orientation est discutable et la documentation aujourd'hui dépassée. Les ouvrages du cadi 'Abd al-Djabbar, récemment découverts, ont fait l'objet de nombreuses études dispersées (notamment de R. M. Frank et de D. Gimaret) et de deux ouvrages, HOURANI (G.), *Islamic Rationalism, the Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford, 1971, et PETERS (J. R. T. M.), *God's Created Speech*, Leyde, 1976 (avec la bibliographie nécessaire).

Sur l'acharisme : ALLARD (M.), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965.

Sur le traditionalisme : *Enc. Islam* (2), art. Ahmad b. Hanbal et Hanabila (par H. LAOUST), MAKDISI (G.), *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle*, Damas, 1963, et L'islam hanbalisant, dans *Revue des études islamiques*, XLII, 1974, p. 211-244, et XLIII, 1975, p. 45-76.

Sur le chiisme : VAN ARENDONK (C.), *Les débuts de l'imamat zaydite du Yémen*, trad. fr., Leyde, 1960 ; MADELUNG (W.), *Der Imâm al-Kasim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Wiesbaden, 1965 ; DONALDSON (D. M.), *The Shi'ite Religion*, Londres, 1933 ; SOURDEL (D.), L'imamisme vu par le cheikh al-Mufid, dans *Revue des études islamiques*, XL, 1972, p. 217-296 ; CORBIN (M.), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964 ; LEWIS (B.), *The Origins of isma'ilism*, Cambridge, 1940 ; MADELUNG (W.), Fatimiden und Bahrainqarmaten, dans *Der Islam*, 34, 1958, p. 34-88 ; Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre, dans *Der Islam*, 37, 1961, p. 43-135 ; MARQUET (Y.), *La philosophie des Ihwan al-safa*, Lille, 1973 ; HODGSON (M. G. S.), *The Order of Assassins*, Leyde, 1955.

Sur le soufisme : ANAWATI (G. C.) et GARDET (L.), *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1961 ; MOLÉ (M.), *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965 ; MASSIGNON (L.), *La passion d'al-Hallaj*, nouv. éd., Paris, 1975 ; VAN ESS (J.), *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Bonn, 1961 ; WENSINCK (A. J.), *La pensée de Ghazali*, Paris, 1940 ; WATT (W. M.), *Muslim intellectual*, Edinburgh, 1963 ; LAOUST (H.), *La politique de Gazali*, Paris, 1970.

Sur la philosophie : ROSENTHAL (F.), *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurich, 1965 ; CORBIN (M.), *Histoire de la philosophie islamique (supra)* ; ARNALDEZ (R.), art. falsafa, dans *Enc. Islam* (2) ; DONALDSON (J. M.), *Studies in Muslim ethics*, Londres, 1963.

Sur les lettrés : PELLAT (Ch.), *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, 1953 ; *The Life and Works of Jahiz*, Berkeley, 1969 ; LECOMTE (G.), *Ibn Qutayba, l'homme, son œuvre, ses idées*, Damas, 1965 ; ARKOUN (M.), L'humanisme arabe aux IVe-Xe siècles, dans *Studia islamica*, XIV, 1961, p. 73-108 ; XV, 1961, p. 63-88 ; BERGÉ (M.), *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abû Ḥayyan al-Taubidi*, Lille, 1974.

CHAPITRE IV

La pensée et l'ordre politiques n'ont pas fait l'objet de nombreuses études. Voir sur les institutions politiques : TYAN (E.), *Institution du droit public musulman*, I : *Le califat*, Paris, 1954 ; II : *Sultanat et califat*, Paris, 1957 ; SOURDEL (D.), *Le vizirat*

'abbâside de 749 à 936, Damas, 1959-1960 ; TYAN (E.), *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leyde, 1960.

Voir d'autre part ROSENTHAL (E. I. J.), *Political thought in medieval Islam*, Cambridge, 1958, ainsi que The Role of the State in Islam : Theory and the Medieval Practice, dans *Der Islam*, 50, 1973, p. 2-27 ; WATT (W. Montgomery), *Islamic Political Thought, The Basic Concepts*, Edinburgh, 1968 ; PELLAT (Ch.), *Ibn al-Muqaffa' « conseilleur » du calife*, Paris, 1976.

On peut se reporter aussi, bien qu'il s'agisse d'une période plus tardive, à LAOUST (H.), *Essai sur les doctrines... d'Ibn Taimiya*, Le Caire, 1939.

On peut consulter AL-MAWARDI, *Les statuts gouvernementaux*, trad. fr. par E. FAGNAN, Alger, 1915, ainsi que LAOUST (H.), La pensée et l'action politiques d'al-Mawardi, dans *Revue des études islamiques*, XXXVI, 1968, p. 11-92.

CHAPITRE V

La structure sociale des pays islamiques au Moyen Age n'a guère fait l'objet d'études systématiques. Voir toutefois les indications fournies par LEVY (R.), *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1955 (refonte d'un ouvrage paru en 1933 sous un titre différent) ; von GRUNEBAUM (G. E.), *Islam médiéval*, trad. fr., Paris, 1962, part. p. 187-241 ; CAHEN (Cl.), L'évolution sociale du monde musulman face à celle du monde chrétien jusqu'au XIIe siècle, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, I, 1958, p. 431-463, II, 1959, p. 37-51 ; SOURDEL (D. et J.), *La civilisation de l'Islam islamique (supra)*, p. 431-466, et récemment GARDET (L.), *Les hommes de l'Islam*, Paris, 1977, p. 95-177. Voir aussi RODINSON (M.), Histoire économique et sociale des classes sociales dans le monde musulman, dans *Studies in the Economic History of the Middle East* (M. A. COOK ed.), Londres, 1970, p. 139-155.

Sur les mouvements sociaux : ASHTOR (E.), *Social and Economic History of the Near East (supra)* ; CAHEN (Cl.), Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane au Moyen Age, dans *Arabica*, V, 1958, p. 229-250 et VI, 1959, p. 251-256 et 233-265 ; ASHTOR (E.), Républiques urbaines dans le Proche-Orient à l'époque des croisades ?, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, XVIII, 1975, p. 117-131 ; HAVEMANN (A.), *Ri'asa und qadâ'*, Freiburg im Brisgau, 1975 ; POPOVIC (A.), *La révolte des esclaves en Iraq au IIIe-IXe siècle*, Paris, 1976 ; sur le problème des corporations, HOURANI et STERN (ed.), *The Islamic City*, Oxford, 1970.

Voir aussi, pour une période plus tardive, LAPIDUS (I. M.),

Muslim Cities in the latter Middle Ages, Cambridge (Mass.), 1967 ; ainsi que LAMBTON (A. K. S.), *Islamic Society in Persia*, Londres, 1954. Sur la politique d'al-Nasir : HARTMANN (A.), *an-Nasir li-Din Allah*, Berlin, 1975.

CHAPITRE VI

Sur les types monumentaux, voir PEDERSEN (J.), *masdjid* ap. *Enc. Islam* (1re éd.), à compléter par des études plus récentes, notamment SAUVAGET (J.), *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris, 1947 ; SOURDEL-THOMINE (J.), La mosquée et la madrasa, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, XIII, 1970, p. 97-115 ; CRESWELL (K. A. C.), *Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, 1952-1959 ; HAUTECŒUR (L.), *Les mosquées du Caire*, Paris, 1932 ; SOURDEL-THOMINE (J.), Deux minarets d'époque seldjoukide en Afghanistan, dans *Syria*, XXX, 1953, p. 108-136 ; *Enc. Islam* (2e éd.), art. bimaristan, hammam ; CRESWELL (K. A. C.), *Early Muslim Architecture*, 2e éd., Oxford, 1969 (sur palais et mosquées) ; SCHLUMBERGER (D.) et SOURDEL-THOMINE (J.), *Lashkari Bazar*, I, Paris, 1978 ; SAUVAGET (J.), La citadelle de Damas, dans *Syria*, XI, 1930, p. 59-90 et 216-241 ; SAUVAGET (J.), Caravansérails syriens du Moyen Age, dans *Ars Islamica*, VI, 1939, p. 48-55 ; VII, 1940, p. 1-19 ; ERDMANN (K.), *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin, 1961.

Sur le cérémonial palatin, voir surtout CANARD (M.), Le cérémonial fatimide et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison, dans *Byzantion*, XXI, 1951, p. 356-420 ; SOURDEL (D.), Questions de cérémonial ʿabbaside, dans *Revue des études islamiques*, 1960, p. 121-148. Sur les divertissements : CANARD (M.), Quelques aspects de la vie sociale en Syrie et Jazira au xe siècle, dans *Arabic and Islamic Studies*, Leiden, 1965, p. 168-190.

Sur l'art : SPULER (B.) et SOURDEL-THOMINE (J.), *Die Kunst des Islam*, Berlin, 1973 et SOURDEL-THOMINE (J.), Introduction à l'art de l'islam, dans *Revue des études islamiques*, XLIII, 1975, p. 3-44 et 195-225 (version française du texte contenu dans l'ouvrage précédent) ; SOURDEL-THOMINE (J.), Arts et société dans le monde de l'islam, dans *Revue des études islamiques*, XXXVI, 1968, p. 93-114 ; GRABAR (O.), *The Formation of Islamic Art*, Newhaven, 1976.

Sur les rapports entre islam et Occident, voir WATT (W. Montgomery), *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, Paris, 1974, ainsi que MAKDISI (G.), Interaction between Islam and the West, dans *Revue des études islamiques*, XLIV, 1976, p. 287-309.



فهرس









العقيدة.. السياسة.. الحضارة

يعبر هذا الكتاب، في خطوطه العريضة كما في أحكامه التفصيلية، عن اتجاه يبدو انه ما زال سائداً في عديد من دوائر الاستشراق وذلك عندما يتصدى لدراسة الإسلام، ديناً وحضارة، والمسلمين كحملة للإسلام ومن حيث هم جماعة بشرية متميزة.

وإذا كان هذا الاتجاه يسعى لأن يتنع أحكامه بإطار من الموضوعية والدقة العلميتين: إلاّ أنه في الواقع لا يخرج عن كونه تعبيراً عن النرجسية الكامنة في الثقافة الغربية عندما تنظر إلى الآخر سواء كان هذا الآخر هو «الإسلام»، أم «العرب»، أم «الشرق» على وجه الاجمال.

ولعلّ أوضح ما تتجلى به هذه النزعة في هذا الكتاب، عندما يحاول المؤلف أن يرد الإسلام، من حيث هو دين، إلى ديانات سابقة عليه، ومن حيث هو حضارة، إلى حضارات تقدمت الحضارة الإسلامية، متذرعاً بنزعة تاريخية فجة لا ترى في التاريخ إلاّ تكراراً وفي الإسلام إلاّ نقلاً وتحويراً وفي المسلمين إلاّ قطيعاً.

إننا نقدم هذا النموذج من الاستشراق، بالاضافة إلى نماذج أخرى سبق أن قدمناها، وذلك في اطار التعرّف على الصورة التي يكونها الغرب عنا وعن تاريخنا. إذ في عملية التعرف، وليس في اجتناب المعرفة والهرب منها، يمكننا أن نكون قادرين على تحديد موقعنا في عالم اليوم المضطرب بالصراعات والتناقضات.